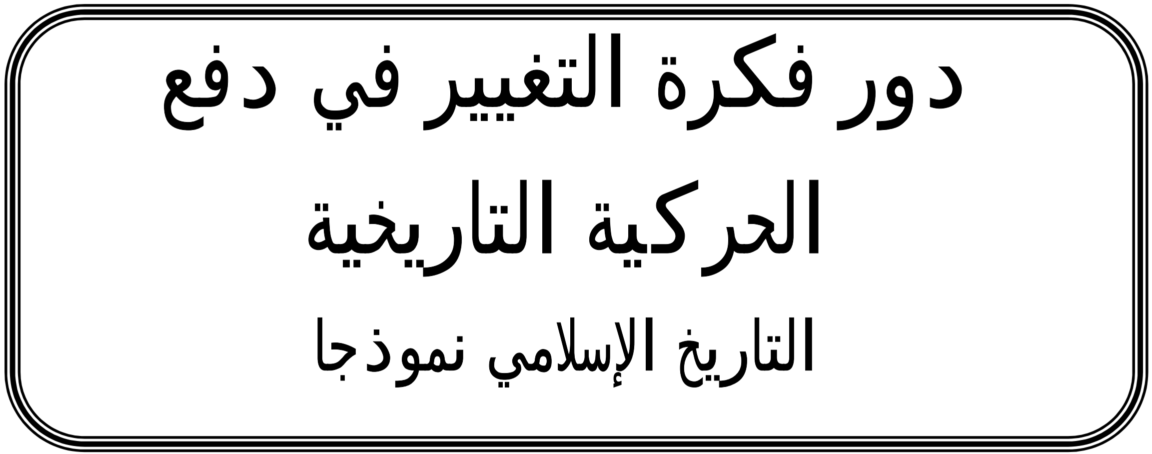
جـامعـة الجزائـــر
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسـم الفلسفـة



دور فكرة التغيير في دفع الحركية التاريخية
التاريخ الإسلامي نموذجا

رسالة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة

إعداد الطالبة:
فتيحة مبدوع

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد الرحمان بوقاف

السنة الجامعية: 2001-2002

كلمة الشكر

بداية نحمد ا حمدا كثيرا على توفيقه لنا في إعداد هذا البحث فبفضله تتم الأعمال.

ثم نتقدم بشكرنا الجزيل إلى الأستاذ المشرف الدكتور "عبد الرحمان بوقاف" الذي لم يبخل علينا بنصائحه و توجيهاته القيمة من بداية البحث إلى نهايته.

كما لا ننسى لجنة المناقشة الموقرة التي سنتشرف بمناقشتها لنا، و إلى كل من أمدنا بالعون و وقف إلى جانبنا سواء من قريب أو من بعيد و لو بالتشجيعات و الكلمة الطيبة.

وشكرا

الإهداء

إلى أغلى الأحباب... رمز الحنان و العطاء...والدي الفاضلين...
إلى من يحثني على مواصلة السير و العمل... سندي و رفيقي
على درب الحب و الوفاء...زوجي الكريم...
إلى من قاسموني حلو الحياة و مرها... و جعلوني أحس معنى
الصدق و المحبة الخالصة... إخوتي و أخواتي الأعزاء...
إلى كل طالب علم يهمه أمر هذه الأمة...
و إلى كل من عرفت فأحببت...
أهدي هذا العمل...

الفهرس

القسم الثاني

التاريخ الإسلامي و فكرة التغيير

الفصل الأول

الإسلام و التغيير: الحضارة العربية و الانعطاف التاريخي بمجيء الإسلام

الفصل الثاني

الحركة الإصلاحية عند جمال الدين الأفغاني

دور النموذج في تغيير الحركة التاريخية

المقدمة

المقدمة:

"التاريخ يعيد نفسه" مقولة كثيرا من تتردد على الألسن عن قصد لمعناها أو بغير قصد و فهم، إلى درجة تجعلنا نتساءل عن مدى صحة هذا القول، فإن كـان التـاريخ كذلك، فما جدوى حياة الإنسان و هو الذي يتميز عن سائر الكائنات الأخرى بالعقل.

إن التاريخ حركة مستمرة للإنسان عبر الزمان، متغيرة دوما، و أحداثه متمايزة مختلفة، صحيح أن القانون العام أو سنة الكون التي يخضع لها الإنسان ثابتـة، تجعلـه كلما أخذ بأسباب الرقي و التقدم أو أسباب الحضارة بصفة عامة وصل، و بـالعكس إذا ما تخلى عن تلك الأسباب أو تقاعس عن أداء واجباته.

و غالبا ما نرى الإنسان يتذمر و يعيش قلقا و توترا نتيجة للواقع الذي يحيـاه، فنراه يلجأ في الكثير من الحالات إلى إعلان الرفض على اختلاف أشـكاله، و طـرح الإقتراحات التي يراها مناسبة ملائمة بالمقابل.

هذا الرفض و اللجوء إلى التغيير هو المحرك الأساسي للتاريخ،و الدافع الحقيقي لسيرورته، و لولا ذلك لتميز بالرتابة و التكرار، و لصار شبيها بحياة سـائر الكائنـات حيث لم نر تغيرا طرأ عليها مذ وجدت، و هي على ما فطرت وجبلت عليه مـن آلاف السنين.

انطلاقا من هذه الفكرة بدأ بحثنا الذي يحمل عنوان: "دور فكرة التغيير في دفـع الحركية التاريخية"، و أخذنا كنموذج للدراسة و التطبيق "التاريخ الإسلامي"، و الـشيء الذي جعلنا نصب اهتمامنا حول هذا الموضوع هو وضع المسلمين بصفة عامة، و حالة التخلف التي يعيشونها من جهة، و من جهة أخرى، الجمود الـذي سـاد فـي وسـط المجتمعات، و انتشار بعض الأفكار الخاطئة و الفهم غير السليم للإسلام حول "القـضاء و القدر" خاصة، فصارت المجتمعات الإسلامية تنتظر الخـوارق و المعجـزات لحـل مشاكلها، و فك أزماتها، و بالعكس كلما آمن الإنسان بقدراته و استغل إمكانياته في دفع حركة التاريخ نحو الأمام أستطاع أن يصل إلى التحضر.

فلماذا أساء الجمود العالم الإسلامي و لماذا عرف هذا النكوص الذي نرى ؟ و ما هـي أسباب ضعف حضارة المسلمين بعد أن سادت لمدة غير قليلة،

أكان التقدم و السيادة بعد الحركة و قوة التغيير، و كان الضعف بعدها نتيجـة الجمـود و الرضى بالواقع ؟

و إذا كانت فكرة التغيير هي المحرك الأساسي للتاريخ، فما هي مكانتهـا فـي الفكـر الإسلامي ؟ و كيف ساهمت في دفع حركية التاريخ ؟

و بعبارة أخرى: كيف ساهمت فكرة التغيير عند المسلمين في دفع التقدم الحضاري ؟

و بالمقابل هل كان للانحصار فكرة التغيير و تراجع قوة الإيمان بها دورا في ضـعف حضارة المسلمين ؟

و تتفرع عن هذه الإشكالية عدة أسئلة لابد من بحثها لاكتمال عناصر البحـث، حيث يقودنا بحث الموضوع إلى محاولة تبيان فكرة الحركة في مقابل السكون، و أهـم الآراء المفسرة لها بشيء مختصر بما يخدم فكرتنا في إثبات حركية التـاريخ و عـدم اتسامه بالرتابة و التكرار.

و إذا كانت الحركة و التغير هما السمة الأساسية للتاريخ، فإن التطرق لمصطلح التغير و توضيحه يصبح أمرا لازما، حيث نعرض لمفهوم التغيـر، و كـذا ارتباطـه و تداخله مع مختلف المصطلحات الأخرى كالتطور و التقدم مثلا...

و لأن التاريخ يسير فإن مساره هذا ليس واحدا فقد يكون نحو الأمام، كما يمكن أن تتراجع حركته إلى الوراء، و قد يتبع مسار دائريا أو حلزونيـا، و يبقـى للإنـسان الدور الأكبر في توجيه هذا المسار انطلاقا من فاعليته في إنشاء الحضارة التي تعتبـر جزء هاما من التاريخ، أو هي التاريخ، إن قلنا هذا بشيء من المبالغة، و يتضح لنا ذلك من خلال توضيح مفهوم الحضارة و أهم العناصر المكونة لها.

هذه النقاط التي ذكرناها آنفا هي أهم ما نبحث في الفصل الأول من القسم الأول الذي يحمل عنوان: التغيير و حركة التاريخ.

أما الفصل الثاني فنخصه لعرض مفهوم التاريخ و أهم العناصر المحركـة لـه وفق المنظور الإسلامي، هنا تظهر أمامنا ثلاثة آراء أو ثلاث نظريات... الأولى تجعل من الإنسان بطلا يحرك التاريخ و يغير مجراه، أما النظرة الثانية فتولي للجماعة الدور الأول، و تجعلها صاحبة الفعالية في ذلك، في حين نرى الفئة الثالثة تقـول أن العنايـة الإلهية هي أهم محرك للتاريخ، ثم نبين وفق هذا، النظرة الإسلامية التي تمـازج بـين العنصر الفردي و الجماعي و تعطي للعناية الإلهية بالغ الأهمية، من غير إهمال لـدور الإنسان في إحداث التغيير. و من هنا تطرح أمامنا قضية أو مسألة القـضاء و القـدر، و هنا يتضح أن هذه المسألة قد لعبت دورا هاما في حضارة المسلمين، فكلما فهموهـا خطأ زاد تخلفهم و جمودهم، و بالعكس كلما كان الفهم صحيحا واعيا، تحرك تـاريخهم

و تغير، و نحاول التدليل على ذلك بنماذج تاريخية، و هذا في القسم الثـاني المعنـون بـ "التاريخ الإسلامي و فكرة التغيير".

النموذج الأول يحمله الفصل الأول من القسم الثاني و هو : الإسلام و التغييـر: الحضارة العربية و الانعطاف التاريخي بمجيء الإسلام، فنوضح مـن خلالـه كيـف استطاع العرب تأسيس حضارة إسلامية إنسانية من خلال العمـل و الإيمـان بفعاليـة الإنسان، و لكن بالمقابل نوضح مدى مساهمة "العناية الإلهية" في ذلك، حيـث حـاول الإنسان هنا تطبيق نموذج للحياة البشرية موحى من السماء.

و إننا نعني من خلال التطرق لتاريخ الدولة الإسلامية إلى أن نوضح بداية كيف عاش العرب قبل الإسلام لإلقاء نظرة موجزة عن أهم السمات التي كانت تطبع حياة "ما قبل الإسلام"، لنرى أهم "الأزمات" أو أهم الدوافع التي كان لا بد من التوقـف عنـدها أو إعادة فحصها بنظرة ناقدة، ثم نوضح كيف بدأ التغيير، و كيف استطاع الجديد إبعاد القديم و إلى أي مدى كان ذلك.

و هكذا تتوضح لنا فكرة فعالية الإنسان في إحداث التغيير دون إهمـال لـدور الإرادة، العمل، و العناية الإلهية في كل هذا.

أما في الفصل الثاني: "الحركة الإصلاحية عند جمـال الـدين الأفغـاني: دور النموذج في تغيير الحركة التاريخية" فهو على العكس من ذلك، نمـوذج عـن إهمـال التغيير و التميز بالجمود و السكون و مدى مساهمة ذلك في انحطاط الأمة الإسـلامية، حيث نوضح متبعين الخطوات نفسها. أهم الأزمات الداعية إلى الرفض، و أهمها كمـا سيتضح انتشار الركون إلى الخمول و الاستسلام، و الرضى بالقضاء و القدر عن فهـم خاطئ، بالاضافة إلى الاستعمار الذي يعد أحد نتائج الانحطاط، و كل تبعاته من تفكـك للأمة الإسلامية و انتشار للجهل و الأمية، و توسيع الفهم الخاطئ لحقيقـة الإسـلام... و نوضح كيف حاولت الأمة الإسلامية في ظل هذه الظروف النهوض، و هنا ظهـرت ثلاثة اتجاهات إصلاحية و هي: الهاربة إلى الماضي، و المرتمية في أحضان الحضارة الأوربية، و الباحثة عن حل وسط يجمع بين الإسلام و الحداثة الأوربية.

و ما دامت طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج المستعمل فقد لجأنا في ذلـك إلى إتباع عدة طرق نذكر منها، المنهج التاريخي من خلال تتبع المراحـل التاريخيـة، و اللجوء إلى أمثلة من الواقع التاريخي، و اعتمدنا في ذلك التحليل لأهم المعطيات مع

التركيب و الاستنتاج و النقد في الحالة التي تستلزم ذلك. هذا بالإضافة إلى منهج المقارنة بين النماذج من جهة و بين النظريات و الآراء على اختلافها من جهة أخرى.

و نشير في الأخير إلى أن البحث كغيره من بحوث المبتدئين، لم يخل من النقص و عدم الكمال، نتيجة للصعوبات و العراقيل التي واجهتنا، و أهمها تشعب الفكرة و صعوبة ضبطها و ترتيبها، و حاولنا قدر المستطاع إتباع التسلسل المنطقي للأفكار الرئيسية و أهم ما يتفرع عنها تجنبا للخروج عن الموضوع، و تقيدا بعنوان البحث و الإشكالية المطروحة، و كذا لحساسية الموضوع ذاته و ارتباطه بأفكار لا تزال تطرح في وقتنا الحالي.

الشيء الثاني هو قلة المصادر أو حتى انعدام بعضها في المكتبات التي لجئنا إليها، أما المراجع و المصادر المتوفرة فقد حاولنا استغلالها بالقدر المعقول و اللازم بما يخدم موضوع البحث. هذا و قد سعينا إلى الالتزام بالموضوعية قدر الإمكان حتى لا نخل بأهمية البحث و قيمته العلمية، و كل تمنياتنا أن يكون بحثنا هذا مساهمة فعالة في البحث الفلسفي عامة و في فلسفة التاريخ بصفة خاصة.

القسم الأول
التغيير و حركة التاريخ

الفصل الأول
مفهوم التغيير و علاقته ببعض المفاهيم الأخرى

حياة الإنسان هي تلك الحركة التي لا تنقطع، حركة ذاتية في مجموع السلوكات، و طرق التفكير، و حركة في إطار المجتمع بكل علاقاته المتشعبة، يتحرك وفق أسلوب متغير تبعا للظروف المحيطة به، و هو في كل هذا يشكل تاريخـه المتحـرك، علـى اختلاف هذه الحركة، سواء أكانت بطيئة أم سريعة، أو كانـت تقـدما نحـو الأمـام، أم تراجعا و تخلفا، و سواء أكان المحرك له هو القوة و الثورة أم الفكـرة و العقـل، أم العقيدة و الدين. صحيح أن هذه العوامل كلها أو بعضها، أو غيرها مما لم نذكر، من شأنها أن تساهم في تحريك التاريخ و إحداث التغيير، و لكننا في بحثنا هذا -و باعتبـار النموذج المدروس- نحاول طرح السؤال عن فكرة رئيسية مفادها:

إذا كان "الدين" عاملا أساسيا و ذو دور كبير في تأسيس "الحضارة الإسـلامية" أو "التاريخ الإسلامي"، و كان من بين تعاليم الإسلام الحث على العمل و تغيير الواقع، فكيف ساهمت هذه الفكرة في دفع الحركية التاريخية عند المسلمين، و نقـصد بـذلك: إن الإيمان بوجوب التغيير لرفع التخلف، و وجوب العمل للوصول إلى المراتب العليـا و تحقيق الحضارة من خلال رفض الواقع و التفكير في طرق تغييره أمر أساسي فـي دفع الحركية التاريخية، لأن الإنسان لو رضي بواقعه و لم يحمل فكرة "التغيير" لبقـي واقعه مراوحا لمكانه، أي لا يصنع التاريخ، و لكن لو رجعنا إلى التـاريخ الإسـلامي لوجدنا أن "تغيير الواقع العربي من الجاهلية إلى الإسلام" هو أهم تحـول فـي حركـة التاريخ، كما وصف، فماذا نقصد بالتغيير، و قبل أن نخوض في هذا نقول: إذا كانـت الطبيعة أو المادة و مجموع أحوالها خاضعة لمبدأ الحركة، فإن هذا يلزم عنه أن الواقع الاجتماعي كذلك خاضع لهذا المبدأ، و انطلاقا من هنا نحاول إثبات الحركـة و عـدم السكون، لأن السكون ضد التطور، من خلال التطرق إلى مفهوم الحركة فـي الفلـسفة اليونانية، و في الفلسفة الإسلامية بشيء من الاختصار، وفق ما يخدم بحثنا.

1- مفهوم الحركة و تداخله مع بعض المفاهيم الأخرى:

إذا كانت أولى المباحث التي شغلت الإنسان و هو يواجه الطبيعة و يجدها لغزا غامضا أمامه، و يجد نفسه في هذا الكون الفسيح جاهلا مادة هذا الوجود، غير عـارف بكيفية نشوئه، هو محاولة فك ذلك اللغز، و صياغة النظريات المفسرة أو المجيبة عـن

تساؤلاته. و كانت هذه النظريات "في الوقت نفسه نظريـات فـي مفهـوم الحركـة"[1]، و صارت الحركة عند بعض فلاسفة اليونان هي مبدأ العالم، و كان "هيراقليطس" مـن أكبر المؤيدين لهذه المقولة، و هو يعلن أن "الأشياء في سيلان دائم، و أن التنازع هـو أساس الوجود"[2].

و لا يهم هنا أنه جعل النار مصدر الحركة باعتبارها الأقدر على التغير بقدر ما يهمنا أنه جعل الحركة ذاتها علة استمرار الوجود، لأن الثبات أو السكون يعني الفنـاء و الانحلال، أما الحركة و الصراع بين الأضداد فهو سبب التغير الدائم في الكون. و قد استطاعت آراء "هراقليطس" أن تحتل مكانا بالغ الأهمية في العصر الحديث، خاصة عند "هيجل" و "ماركس"، "لأنه أول من أكد حقيقة الصراع و التغير في الوجود، و أول من عارض منطق الثبات الصوري بمنطق حركي ديالكتيكي مطابق لحركة الواقع"[3].

و لن نفصل كثيرا في مفهوم الحركة و كيفية حدوثها لأن ما يخـدم موضـوعنا هو مجرد الفكرة ذاتها، و إذا تحدث "أرسطو" في كتابه "النفس" عن الحركة و قـال إن كل حركة نتحدث عنها هي التي تحدث في مكان، و بين وفقا لذلك أنواعها، و أوضـح مفهوم المتحرك، و المحرك الذي لا يتحرك، و غيرها من المفاهيم[4]، فإننا لا نبحث عن مراحلها، فكل ذلك يخرجنا عن المقصود، و غنما نكتفي كما قلنا سلفا بـأن نوضـح أن الحركة مفهوم قديم قد بحثه العديد من الفلاسفة. طبعا هذه النظرية في الحركة لم تكـن بمثابة المسلمة غير القابلة للنقد، بل وجدت من يعارضونها و يقولون بعكس ما ذهـب إليه "هيراقليطس"، و من أبرز هؤلاء نجد "بارمنيدس" (515 ق.م) الذي نقض نظريـة سابقيه، و قال "أن العالم غير متحرك"[5]، و هو ينكر لهذا فكرة الزمن، و أنكـر وجـود الخلاء في العالم.

غير أننا و إن تحدثنا عن الحركة في الوجود، أو كمبدأ هام للوجود ـ فإن هذا لن يكون له قيمة عليا في بحثنا، و نحن ندور في فلك الواقع الإنساني، هل هو متحرك

---

[1]- هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 7

[2]- المرجع نفسه، ص8

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها و مشكلاتها، (القاهرة: دار المعارف، 1988)، ص64

[4]- Aristote, De l'âme, traduction nouvelle et note par J.Tricot (nouvelle édition, Paris: J.Vrin, 1965); P28

[5]- هادي العلوي، ص8

أم ثابت ؟ و نحن نعلم بالمقابل أن الشؤون الإنسانية إن عرفت هـذا التحـول و هـذه الحركة، فإن الحال لن يكون بتلك البساطة التي يمكن أن نتخيلها في مجال الطبيعة، لأنه يخص الفرد و الجماعة، يخص المجتمع و الدولة، و يخص الأمة و الحضارة، و إنـه ليس بتلك الطفرة و لا الحركة غير الواعية، بل هو تحرك عن وعي، و وفـق هـدف مرسوم لغاية منشودة. و لأن القوانين الطبيعية من نشأنها أن تؤثر في المجتمع بـصيغة أو بأخرى، كما يلاحظ في الكثير منها كنظرية "الحتمية" و نظرية "النـسبية"، و كـذلك نظرية "هيراقليطس" التي أوضحنا، أنه حملها آراء تقدمية و"عارض القـانون التقليـدي غير المكتوب الذي كان يمجده الأرستقراطيون"[1].

و لو بحثنا هذه الفكرة عند المسلمين لوجدنا أن الكثير من الفلاسفة قـد أقـروا الحركة، أو على الأقل بحثوا فيها، أمثال "الكندي" و "ابن رشد"، و في مقالات المتكلمين أمثال "أبو اسحاق النظام" (231 هـ) الذي "اعتبر الأجسام كلها في حركة دائمة"[2].

و لكننا نركز على "الـشيرازي"[3] باعتبـاره صـاحب مقولـة "جوهريـة الحركـة"، "فالملاصدرا" في حديثه حول هذه النقطة أورد تعريف الفيثاغوريين للحركة، بالإضـافة إلى تعريفات "أفلاطون" و "أرسطو" ، و بين أنهم عرفوها "بالغيرية"، و المقصود بها "أن الشيء إذا تحرك صار كأنه غير لذاته لأنه فارق الصورة الأولى"[4] ، أي أن الشيء في حركته هو في حالة تغير تدريجي من حالة إلى أخرى في كل مرة، و لا يثبـت علـى صفة واحدة ملازمة.

و قد صاغ الشيرازي تعريفه للحركة بقوله :"إن الحركـة هـي نفـس التجـدد و الخروج من حالة إلى غيرها"[5] ، فهو يربط هنا الحركة بالتجدد الذي يعنـي التغيـر بصورة أخرى.

1- م.روزنتال،ب بودين، و آخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط6، (بيروت : دار الطليعة،1987)، مادة "هرقليطس".
2- هادي العلوي، ص8.
3- الشيرازي : هو محمد بن إبراهيم، الملقب بالملاصدرا أو صدر الدين، ولد سنة 979هـ/1572م . و توفي سنة 1641م.
4- المرجع نفسه، ص49.
5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

و هناك فكرة أساسية في الحركة عند "الشيرازي" مفادها أن هذا التغير الحاصل عن الحركة يتخذ مسارا تقدميا يرتقي فيه الوجود من الأدنى إلى الأحسن، و لكنه في هذه الحالة يقصر هذا التحول النوعي على عالم الطبيعة دون عالم المفارقات الذي يعتبر ثابتا و "مبدعا على أتم صورة"[1].

و هكذا تصبح الطبيعة هي موضوع التغير، و بالخصوص حين حديثة عن الصعود من أعماق الجماد لأجل بلوغ نهايته في السماء أو تحقيق غايته في النهاية، و بصورة أخرى يشرح أن هذه الموجودات في الطبيعة تتغير و تتحرك لتصل إلى النماذج المبدعة على أتم صورة، غير أن هذا لا يمنعنا من القول أن الحياة الإنسانية لها طابع التغير و التحول التدريجي نفسه، إلا أن الفرق هو أنه ليس بالضرورة أن يكون تحولا إلى ما يمكن أن نجمع على وصفه بالأحسن، بل قد يكون تدهورا، كما يمكن أن يكون تقدما و رقيا.

لأن الحركة تصبح وفق هذا القول "تشير إلى العمليات التي تجري في الطبيعة و المجتمع، و بالمعنى الواسع الحركة هي تغير في العالم"[2].

أما في الفلسفة الحديثة، فتطلق الحركة على عدة معان منها اعتبار "الحركة هي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان، فلكل حركة إذن زمان، لأن الجسم المتحرك لا يشغل مكانين في زمان واحد، و لها سرعة لأن السرعة هي النسبة بين المسافة التي يقطعها المتحرك و الزمان اللازم لقطعها ... و قد أطلق (أوغست كونت) لفظ الحركة على التغير الجمعي في الأفكار، و الآراء، و النزعات، و على تغير التنظيم الإجتماعي ... (أما) .. المحرك فهو ما يسبب الحركة، و المحرك الأول عند أرسطو هو ا ، و هو فعل محض يحرك العالم، و لا يتحرك معه"[3].

---

[1]- المرجع نفسه، ص73.

[2]- م. روزنتال، ب. بودين، الموسوعة الفلسفية، مادة "الحركة"

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1 (بيروت : الشركة العالمية للكتاب، 1994)، مادة "الحركة".

و وفق هذا التحليل الوارد آنفا، فإن ذلك يستدعينا إلى توضيح مختلف المفـاهيم التي يمكن أن تلتقي عند تعريف واحد، أو على الأقل تؤدي معاني واحدة مشتركة فـي بعض نقاطها، و من هذه المفاهيم نجد.

التغيير، التجديد، الحركة، التطور... بالإضافة إلى مفاهيم أخرى ترجئ التفصيل فيها في محلها كالإصلاح مثلا...

2- مفهوم التغيير و تداخله مع بعض المفاهيم الأخرى:

لو رجعنا إلى "لسان العرب" لابن منظور (630 هـ-711 هـ)، فإننا نجد أنـه يورد ضمن ما يورد في مادة: غير: أن الغَيَرُ: من تغير الحال، و تغير الـشيء عـن حاله: تحول، و غيّره: حوله و بدله، كأنه جعله غير ما كان. و في التنزيـل العزيـز: "ذلك بأن ا لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[1]، قال ثعلـب: معناه حتى يبدلوا ما أمرهم ا . و الغْيرُ: الاسم من التغيرُ، و غِيَـرُ الـدهر: أحوالـه المتغيرة، و الغير: الاسم من قولك غيرت الشيء فتغير[2] . و هكذا يصبح التغيير حركة تقع على الشيء ليصبح على صورة غير التي كان عليها في السابق، و هو المعنى ذاته الذي يفهم من الغيرية التي تعني أن الشيء إذا تحرك صار كأنه غير لذاته لأنه فـارق الصورة الأولى[3]، كما يفهم من خلاله أن هذا التبديل أو تغير الحال إنما يكـون بعـدما يبدل الإنسان ما بنفسه، و يوجهها نحو الأصلح إذا ما أراد الأصلح، أو إلى الأسوأ إذا ما أراده، و إن كان عن غير غاية، لأن التغيير ليس المقصود به التحول نحـو الأحـسن بالضرورة، فهو مجرد التحول من حال إلى أخرى سواء بالسلب أو الإيجاب، أي "دون أن يكون لهذا التغير اتجاه واضح يميزه عما كان و ما سيكون، فالتغير قد يكون ارتقاء و تقدما، و قد يكون نكوصا و تخلفا"[4] . فإذا ما تبدل حال أمة من رفعة إلى ذلة فـذلك تغير و لكنه نحو الأسوأ، و العكس إذا ما كان من الذلة إلى الرفعة.

---

[1]- سورة الأنفال، الآية 53
[2]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10، ط3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993)، مادة "غير"
[3]- هادي العلوي، ص48.
[4]- مصطفى زايد، التنمية الإجتماعية و نظام التعليم الرسمي في الجزائر 1962-1980، دون طبعة، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، دون سنة نشر)، ص56.

و وفق هذا المنظور، فإن التحسن في جانب معين من مظاهر الحياة، قد يوازيه تخلف في جانب آخر، و العكس، و لهذا لا يمكننا الحكم بالتقدم، و لكننا نقول بالتغير الذي يضم الموجب و السالب على حد سواء. و لكن –مع هذا- فإن الحركة الواعية و الهادفة ذات الغاية و الرؤية الرشيدة هي التي توجه التغيير نحو الأحسن، و تعمل لأجل الرقي و التحضر، لأن الهدم غير الهادف ليس بالعمل السديد، فحالة الهدم تستدعي بالضرورة إيجاد حالة أحسن مما هدم و أصلح.

و التغيير وفق هذا المعنى هو الذي يهمنا في بحثنا، أي التغيير الهادف إلى إقامة الحضارة، و الهادف إلى المساهمة في تحريك التاريخ نحو الأصلح.

هذا، و قد ورد في الموسوعة الفلسفية معنى التغير[1] على أنه "أعلام أشكال الوجود لجميع الأشياء و الظواهر، و يشمل التغير كل حركة و تفاعل، كما يشمل الانتقال من حالة إلى أخرى، و هذا الانتقال و التحول لا يقتصر على مجال دون آخر، لأنه يشمل المجال الاجتماعي و الثقافي و كذا الاقتصادي، أما القوانين الإلهية الثابتة فلا يطرأ عليها تغير لأن الإنسان لا يمكن له دخول عالم المفارقات، و تحويلها، و قد يكون تغيرا في الكيف كما يكون في الكم"[2] .

و حول هذه النقطة يقول "ج.ب.شو" ما يلي : "... من الأفضل لنا أن نتفق على أن الإنسان سوف يعود إلى وثنيته و بدائيته يوما ما، على الرغم من كل ما مر به من تطور، و ما قام به من ثورات اجتماعية، ما لم تتغير طبيعته ذاتها:[3] فالتغير لا يشمل المظاهر الخارجية فقط و إنما كذلك يشمل تغيير النفس، أي التغيير الداخلي.

و للتغير في فلسفة أرسطو معنى خاص، و هو الانتقال من اللاوجود إلى الوجود، و هو التولد، أو الحدوث أو الكون، و الثاني هو الانتقال من الوجود إلى اللاوجود، و هو الموت أو الفناء، و الثالث هو الانتقال من الوجود إلى الوجود و هو الحركة[4].

---

[1]- التغير : Changement بالفرنسية.
[2]- م. روزنتال، ب. بودين، الموسوعة الفلسفية، مادة "التغير".
[3]- عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ط4، (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، ص180
[4]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، "مادة التغير"

و يجب التفريق هنا بين مفهوم التغير و مفهوم التطور[1] الذي يفيد حسب ما ورد في الموسوعة الفلسفية أنه: عملية الحركة الذاتية من الأدنى (البسيط) إلى الأعلى (المركب)، التي تكشف الاتجاهات الداخلية للظواهر، كما تكشف جوهرها، و التي تؤدي إلى ظهورها الجديد، و يسير التطور في شكل حلزوني، و لكل عملية واحدة من عمليات التطور بداية و نهاية، و تكون النهاية متضمنة بالفعل في اتجاه ما من البداية، و اكتمال دائرة واحدة يدل على بداية أخرى جديدة، قد تتكرر فيها بعض ملامح الدائرة الأولى[2].

أما في المعجم الفلسفي "لجميل صليبا" فقد ورد أن الطور الحال، و جمعه أطوار، قال تعالى: " وقد خلقكم أطوارا"، أي ضروبا و أحوالا مختلفة... و قد اتخذ أهل زماننا من هذا الاسم فعلا جديدا فقالوا: طور الشيء نقله من طور إلى طور، و تطور أي انتقل من طور إلى طور، كل واحدة على حدة، و اشتقوا من فعل طوّر اسم التطوير، و من فعل تطور اسم التطور... و للتطور في الفلسفة الحديثة عدة معان، (منها: الأول: هو النمو، و المقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلي من حال الكمون إلى حال الظهور حتى يبلغ نهايته و الثاني هو التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية، و الثالث هو التبدل الموجه إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يكن تحديدها مسبقا... و كل فيلسوف مؤمن بالتغير و الارتقاء أو بالتنوع المصحوب بالتكامل أو باتصال الأكوان، و تبدل الموجودات، و استحالة الأشياء بعضها إلى بعض فهو فيلسوف تطوري[3].

و يرتبط مفهوم التطور بمفهومين ملازمين للعملية، و هما الارتقاء و الطفرة، فأما "الارتقاء" فإنه يمثل "التحولات الكمية التي تتراكم خلال ظاهرة ما، بينما تمثل الطفرة تحولا كيفيا سريعا في كثير أو قليل[4].

و دائما تفسر هذه العملية وفق صراع الأضداد، و وفق المنهج الجدلي، حيث تكون الطفرة نتيجة "التغلب على التناقضات القديمة، التي تكون قد وصلت إلى نقطة الغليان، و تتطور ظاهرة جديدة تنشأ على هذا الأساس، بفضل تناقضات جديدة[5].

---

[1]- التطور : Evolution بالفرنسية.
[2]- م، روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مادة "التطور"
[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة "التطور" الموسوعة الفلسفية
[4]- م، روزنتال، الموسوعة الفلسفية، مادة "الارتقاء و الطفرة"
[5]- م، روزنتال، ب، بودين، الموسوعة الفلسفية، مادة "الارتقاء و الطفرة"

المهم في التعريف كما يتضح أن الفجائي لا يمكن حدوثه، و يستحيل ذلك في الحياة الإنسانية، فكل تحول لابد له من أسباب و مقدمات، و وقت، سواء أكان طويلا أم قصيرا حتى يتحول من حالة إلى أخرى، و إن كان معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء كما أوضحنا.

إلا أنه في الحقيقة إذا أردنا بالتطور مجرد التبدل لم نضمه معنى الارتقاء، ففي كل ارتقاء تبدل، و ليس في كل تبدل ارتقاء، كما يوضح "صليبا" في معجمه[1].

يلاحظ هنا أن هذه المفاهيم التي أوردناها تلتقي مع مفهوم التغير، و لكن يمكن أن نقول أن التغير أو عملية التغيير تكون أقرب إلى العمل الاجتماعي الواعي أو حتى الفردي، في حين أن التطور أو الارتقاء يمكن أن يكون أصلح أو أدق عند التعبير عن تلك التحولات الحاصلة في المدنيات، كالعلوم و التكنولوجيا، و العمران أو في الطبيعة بوجه عام.

و يمكننا هنا أن نطرح سؤالا جوهريا من شأنه أن يفيدنا في بحثنا هذا، و هو لماذا يحصل التغير؟ ما مصير الحالة السابقة، أو الوضع القديم، هل يدخل ضمن الحالة الجديدة (الوضع الجديد)، أم أنه يلغى كلية، ليحل محله وضع آخر؟ و كيف يمكننا الحكم على تقدم مجتمع، و بالمقابل تخلف أو نكوص آخر؟ و متى يكون ذلك صحيحا؟

و بعبارة أخرى: ما هي العلاقة بين القديم و الجديد، بين التقدم و النكوص؟ "ارتبطت فكرة التطور بفكرة التقدم عند الكثير من الباحثين"[2]، على الرغم من الفرق بين المفهومين فالتطور يختص بالطبيعة، و بالأخص الكائنات الحية، و لا يتم وفق هدف معين و لا عن طريق جهد واعي، في حين أن التقدم تكون غايته تحقيق نماذج جديدة أفضل في حياة الفرد و الجماعة.

و على العموم نقول إن "التقدم"[3] لغة هو السير إلى الأمام و النماء، و الرقي و الازدياد في الرخاء، و لكنه كما يعني السير نحو الأحسن، فإنه قد يعني السير نحو الأسوأ.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة "التطور".
[2] عفت الشرقاوي، ص176
[3] التقدم: Progrès في اللغة الفرنسية

و يشير "عبد الرحمن بدوي" إلى أن "أرسطو" كان يرى أنه من العبث التوقف عند ما فعله الأقدمون أو استرجاعه، ذلك لأن "التحرك هو الأفضل... و التقدم هو المبدأ الذي ينبغي على الناس اتباعه"[1]، كما أشار إلى أنه كان مفهوم التقدم الشغل الشاغل للمفكرين و الفلاسفة و المؤرخين و الأدباء، و على رأسهم فولتير، روسو، هردر، شلر، لسنج، كنت، هيجل، فهم ميزوا بين التقدم في العلم و الحضارة و الصناعة، و بين التقدم الأخلاقي أو الروحي في الإنسان، فقال بعضهم بأن كلا النوعين متلازم مع الآخر، و قال آخرون إن كليهما متعارض مع الآخر... فمثلا جان جاك روسو قال: "بقدر ما يتقدم علمنا و فنوننا نحو الكمال، تزداد أرواحنا فسادا... و كان إما نويل كنت (Kant) أول من درس معنى التقدم بعمق و تفصيل و هو يرى أن التقدم يسير من الأسوأ إلى الأحسن، و يسير نحو الكمال"[2].

و لهذا، فإن تاريخ التقدم هو تاريخ الإنسان الذي يعمل بعقله عن حرية و إرادة حرة عاقلة، و ذلك بأن يحكم نفسه بنفسه.

و هكذا فإننا إذا قلنا "التقدم"، فذلك يعني أن التطور أو التغير يتم في اتجاه تقدمي، أي اتجاه صاعد، و إذا ما قلنا "النكوص"، فإن اتجاه التطور يكون ارتدادا للخلف، أو إلى أشكال تجاوزها الزمن، و لم تعد صالحة لمواجهة المشاكل الجديدة للعصر، كما يعني كذلك البقاء على حالة أولى ثابتة، و عدم تجاوز الأزمنة الحاصلة إلى حالة أخرى أكثر مرونة و ملاءمة.

و لكن متى نحكم على مجتمع بأنه متقدم و آخر بأنه متأخر؟

لا توجد قاعدة يمكننا أن نقيس بها ذلك، لأن التطور التقدمي لمجتمع ما، في مجال معين، قد يصاحبه بالمقابل نكوص في مجال آخر، أو ما يمكن أن نعده نكوصا لمجتمع ما قد يكون ذاته تقدما لآخر، و يرتبط هذا بالواقع الذي كان يعيشه المجتمع قديما و بواقعه الجديد، و بالأحوال التي طرأ عليها التغير التقدمي، و بما بقي ثابتا، طبعا هناك نسبة معينة يمكن تحققها كانتشار العلوم، و الثقافة و انتشار الوعي و الحرية الاجتماعية، و مدى انعكاس ذلك على الحياة السياسية و الاقتصادية و الثقافية بصفة عامة.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1996)، مادة "التقدم"

[2] المرجع نفسه، الموسوعة، مادة "التقدم"

و بعبارة أخرى إن التغير نحو الأحسن، أي التطور التقدمي يجب أن يكون فيـه تكامل بين جانبين هامين من جوانب الحيـاة: الجانـب المـادي و الجانـب الروحـي أو الفكري، و بعبارة أخرى بين المادة و العقل.

و باختصار نقول إن بزوغ حضارة أو سقوطها و تدهورها هو مقيـاس التقـدم أو التخلف لأن الحضارة في جوهرها هي ذلك التكامل بين (الروح و المادة).

و لحصول أي تطور، فإن الجديد و القديم لا بد من أن يبرزا كعـاملين متـصارعين، و هذا الصراع القائم بينهما هو "القوة الدافعة للتطورات، و كل شـيء يـدفع و يوجـه التطور في ظروف تاريخية محددة، جديد، بينما كل شيء يعوقه و يمنعه قديم"[1] فالجديد دائما يبحث عن مجال يظهر فيه مغايرا للمعهود، و هو كما عرفه "ابن منظـور" فـي لسان العرب: "الجديد ما لا عهد لك به"[2].

أما "التجديد"[3]، فيعني إنشاء شيء جديد، أو تبديل شيء قديم، و هو مادي كتجديد الملبس و المسكن، أو معنوي، كتجديد مناهج التفكير، و طرق التعليم، و يغلـب علـى التجديد أو يكون مذموما في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، و أن يكون محمودا في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع[4].

فيحاول القديم الإبقاء على حاله خوفا من ذهاب كل قيمة كانت في صالح أنصار القديم أو المحافضين غير أن الجديد ليس بالضرورة أن يقضي نهائيا على كل قديم بـل إن "كل شيء إيجابي و باق في القديم يتبقى في الجديد؟"[5].

و من خلال هذا يتضح أن الصراع بين الجديد و القديم في عملية التغييـر قـد يأخذ أشكالا مختلفة و معاني متعددة فالجديد ليس بالضرورة قادرا على أن يقضي على القديم إلا إذا كان أقوى منه و أقدر على إيجاد حل للأزمة و قبل ذلك يجب أن يـتمكن من تحديد نقاط الضعف في ذلك القديم الذي يرفضه و يقدم حلولا جديدة مغايرة لما

---

[1]- م.روزنتال، الموسوعة، مادة "الجديد و القديم"
[2]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد2، مادة "جديد"
[3]- التجديد، Innovation في اللغة الفرنسية
[4]- جميل صليبا، الموسوعة، مادة التجديد
[5]- م، روزنتال، الموسوعة، مادة الجديد و القديم.

عهده الناس و كلما كان الجديد قويا كانت عملية التغيير أقوى علـى اجتثـاث القـديم و لو بحثنا في التاريخ لوجدنا الأمثلة كثيرة على ذلك.

و هكذا يمكن أن نقول أن التغيير قد حمل طرقا عدة و فهم بـاختلاف الزمـان و المكان و باختلاف "المغيرين" ذاتهم و اتجاهاتهم و أهدافهم و كذا الأسباب الداعية له.

فقد يكون تغييرا لواقع ساده الظلم و الفساد و الاستبداد السياسي كما حدث فـي الثورة الفرنسية في 14 جويلية 1789م. و التي هدفت إلى تغيير الأوضـاع الـسياسية بصفة خاصة، و كل ما يترتب عنها على الصعيد الاجتماعي.

و بهذا الخصوص يعرض "هيجل" رأيه في الثورة الفرنسية، فيوضح أن أهم مبدأ قامت عليه هو حرية الإرادة، فالأوضاع السابقة للثورة كانت تفصل بين الإرادة المقدسة و بين الإرادة الفردية، أي بين إرادة الملك و إرادة الشعب و لم يكن يسمح بإحـداث أي تغيير (نظرا لطابع المذهب الكاثوليكي)، خاصة إذا مس نظام الحكم، فالمقدس لا يجوز للفرد المساس به.

إلا أن نجاح الثورة أثبت للشعب الفرنسي و للإنسان بصفة عامة أنه قادر علـى إحداث التغيير و على إيجاد نظام أو واقع مغاير للقديم، إذا ما آمن بالفكرة و جعل هدفه نصب عينيه أثناء العملية، و إذا ما تحلى بالإرادة و العزيمة على تحقيق هدفه.

و إن الشعور بالحرية "يستلزم أن تكون الذات واعية بأنهـا تفعـل بإرادتهـا"[1]، لا بإرادة فوقية مقدسة هي إرادة الدولة غير القابلة للتغيير.

و لكن هل التغيير الذي يتم عن طريق الثورة يكون دون إعداد فكري مـسبق، و دون إعادة تكييف للمجتمع عن طريق طرح أفكار جديدة؟ بلى، لأن الثورة لا يمكـن أن تنجح ما لم يحتضنها شعب آمن بأهدافها[2]، و تهيئ الأذهان لتقبل ضـرورة التغييـر و الإيمان بالأفكار الجديدة، و نشر الوعي في أوساطهم بضرورة رفض الحالـة التـي يعيشونها لأنها حالة غير عادلة.

---

[1] نازلي إسماعيل حسين، الشعب و التاريخ، هيجل، (القاهرة : دار المعارف، 1976)، ص 80.
[2] كالتغيير الذي أحدثه الإسلام، حيث بدأ بالإعداد الفكري، و تأصيل العقيدة الجديدة ثم انتهج أسلوب المواجهة مع الأعداء.

فهيجل أدرك "أن اللحظة التي يعي الشعب فيها ذاته هي بداية انحـلال الحكـم و تدهوره"[1]، لأنه يعي أن واقعه ليس بالنموذج المطلوب، و لا بد من واقع آخر أكثـر تحقيقا للعدالة و للحرية و أكثر تحقيقا للسعادة بكل معانيها، كما يمكن أن يكون تغييـرا لواقع تعفن من جراء جور الحاكم، و قسوة التقسيم الطبقي، فتثور الطبقات الكادحة على الطبقة الحاكمة لتغيرها بنظام يحقق عدالة أكبر، و يكون أكثر أمن، على الأقل حـسب النظرة التي يرسمها المغيرون أو الثائرون، و قد يكون كذلك تصحيحا لوضـع معـين بدأت تظهر فيه بوادر الركود و الخروج عن الهدف الأول، أو لمحاولة تحقيق النمـو، و الوصول إلى بناء حضارة متكاملة، كما يحدث في الحركات الإصلاحية بصفة عامة، و غيرها من الأوجه التي يهدف من ورائها إلى تغيير الواقع.

و لكن لا يمكننا الاكتفاء بالقول أن التغيير هو التحول من حالة إلى أخرى، و أن من شأنه أن يساهم في دفع التاريخ و حركيته، أو أن مبدأ التاريخ هو التغير، بل لا بد مـن إضافة مبحث آخر يبحث في المسار الذي يتخذه هذا التغيير، هل هـو مـسار خطـي، أم أنه دائري مغلق، أم أنه مسار حلزوني؟ هذه الآراء الثلاثة هي التي تفسر التقدم فـي التاريخ أو حتى في المسار الذي تتخذه الحضارة بصفة أدق، و هذا نظرا للصلة الوثيقة بين التاريخ و الحضارة.

3. العلاقة بين التاريخ و الحضارة :

لن يتم لنا إيضاح هذه العلاقة بين التاريخ و الحضارة إلا إذا أوردنا مفهوم كـل منهما، لنورد بعدها معنى "فلسفة التاريخ" أو الفلسفات المفسرة لحركة التاريخ.

أ- مفهوم التاريخ :

"التاريخ هو الوعاء الزماني الذي تتحرك فيه الأشياء نحو غاياتها"[2].

إن هذا القول يحمل الكثير من الدلالات و المفاهيم، و لكـن قبـل أن نوضـح و نفصل في ذلك، فإننا نبين أولا معنى التاريخ لغة :

[1] المرجع نفسه، ص 107.
[2] نعمان عبد الرزاق السمرائي، في التفسير الإسلامي للتاريخ، (الجزائر، دار الشهاب، دون سنة شر)، ص 41.

فالتأريخ بالهمز و التاريخ بتسهيل الهمز، و التوريخ، تعريف الوقت، و هو لفظ عربي أصيل، و قيل دخيل مأخوذ من أصل سرياني معناه "الشهر"[1].

أما اصطلاحا فهو : فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث توقيتها[2]، أما موضوع علم التاريخ "فالإنسان و الزمان و مسائله، و أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان و في الزمان[3].

و بعبارة أخرى مختصرة نقول إن "التاريخ هو الوعاء الزماني الذي تتحرك فيه الأشياء نحو غاياتها، أو هو الإنسان في الزمان"[4].

ب- مفهوم الحضارة:

أما مصطلح "الحضارة" فهو الترجمة العربية لكلمة "Civilisation" الفرنـسية، و "Civilization" الإنجليزية، مشتقة كذلك من اللاتينية من "Civis" بمعنى المـدني، أو المواطن في المدينة، ثم أخذت تستعمل مجازا، و عنت في بادئ الأمر شأن مرادفتها "Culture" و معناها عملية اكتساب الصفات المحمودة، و بخاصة الألطـاف الفرديـة و الاجتماعية، و كانت ترد فـي الأغلـب بـصيغة الفعـل "Civilize"،"Civiliser" لا بصيغة المصدر، دلالة على العملية ذاتها لا على النتيجة الحاصلة منها، ثم تطـورت لتعبر عن هذه النتيجة، أي عن حالة الرقي و التقدم في الأفراد و في المجتمعات.

و هذه المصطلحات متشابهة لدرجة يحصل معها استخدام لها بالتبـادل، حيـث يوضع مصطلح محل آخر للدلالة على المعنى نفسه، و هناك من يستعمل "الحـضارة" مرادفة لكلمة "Culture"، كما يقول "محمد رياض" في كتابه "الإنسان دراسة في النوع و الحضارة"، حيث يوضـح أن "الحـضارة –Culture- هـي أعـم و أشـمل هـذه المصطلحات[5] التي أوردنا و بالتالي فالحضارة بهذا المعنى و في حالة جعلهـا مرادفـة للمدنية، تعني التغير التقدمي دوما، و خاصة إذا علمنا أن كتاب القرن التاسـع عـشر

1- ج، هرنشو، علم التاريخ، ترجمة و علق حواشيه و أضاف إليه فصلا في التاريخ عند العرب، عبد الحميد العبادي، ط2 (بيروت : دار الحداثة، 1982)، ص 334

2- المرجع نفسه، ص35

3- نازلي إسماعيل، ص160

4- نعمان عبد الرزاق السمرائي، ص41

5- محمد رياض، الإنسان دراسة في النوع و الحضارة، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة و النشر 1974)، ص172.

استخدموا هذا اللفظ للدلالة على النمو المحقق في مجال المعرفة و الإبداع، لأنهـم رأوا في هذا النمو المجال الأعلى الذي بلغوه في عصرهم.

و سيتضح هذا المعنى جليا حينما نرى "ابن خلدون"[1] يرى أن الحضارة هي غاية العمران، أي أن العمران في رقيه التقدمي يصل قمته حينما يصل إلى الحضارة، ليبـدأ بعدها في الإنهيار حينما تدخل عوامل الهدم إلى هذه الحضارة، حيث يقول "ابن خلدون" في مقدمته: "الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحـوال العمـران، زيادة تتفاوت الرفه و تفاوت الأمم في القلة و الكثرة تفاوتا غير منحصر، و يقع فيهـا عند كثرة التفنن في أنواعها و أصناعها تتزيد أهل صناعتها، و يتلون ذلك الجيل بهـا"[2] ثم يتكلم عن مفاسدها و يجعلها في "الانهماك في الشهوات، و الاسترسال فيهـا لكثـرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المأكل و الملاذ و المشارب و طيبها"[3].

طبعا، لا يقتصر مفهوم الحضارة على التقدم التقني و العلمي فحسب، بل يـضم كل ارتقاء فكري يمكنه أن يحقق الإنسانية للمجتمع، و يمكن الإنسان من الوصول إلـى السعادة، أي أنها "تتناول كل شـيء مـن المنتجـات الإنـسانية الماديـة و الفكريـة و المعنوية"[4].

هذا، و قد ورد في المعجم أن الحضارة تعني مجموع المعتقدات و القيم الناجمة عن النشاطات المتبادلة، و هي مجموع الفنون و المهارات، و الديانة و العلوم، أو هـي مجموع عناصر الحياة الاجتماعية المنظمة و التي تضمن للإنسان تفوقه علـى سـائر الحيوانات و سيطرته على الأرض[5]. كما تعني من وجهة أخرى "بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية، من أجل تكميل النوع الإنساني و تحقيق التقدم من أي نوع كـان فـي أحوال الإنسانية و أحوال العالم الواقعي"[6].

و العلم الذي يهتم بدراسة الحضارة، و دراسة قواها المحركة، و طرق نموهـا و تغيرها، و سقوطها يسمى "الإتنولوجيا"، و إن الشيء الملاحظ هو الاختلاف الواسع

---

[1] - ابن خلدون (732-808 هـ) / (1332-1406 م)

[2] - لبن خلدون، المقدمة، تحقيق م، كاتر مير، م1 (لبنان: مكتبة لبنان، 1992)، ص309

[3] - المصدر نفسه، ص310.

[4] - محمد رياض، ص172.

[5] - La grande encyclopédie (paris. H-lanirault et cie éditeurs) tome 11, pp 513. 516

[6] - ألبرت اشقيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرجمن بدوي (مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، 1963)، ص05

بين الحضارات و تعددها، و يرجع هذا في أساسه إلى نوع العلاقة التي تنشأ بين الإنسان و الأرض و نوع النظم التي ينشؤها وفق هذا التفاعل، كما يخضع بقاؤها و استمرارها على طرق التكيف مع الظروف الجديدة، و القدرة على الرفض أو القبول لمختلف التغيرات التي تطرأ خلال مسارها.

و إذا أوردنا تعريف تيلور John Taylor الذي يقول في إن الحضارة هي "ذلك الكل المركب الذي يحتوي على المعرفة و المعتقد و الفن و الخلقيات، و القانون و العادة و كل قدرات و اعتيادات أخرى يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع"[1]، فإننا نجد أنه تعريف موجز وشامل، فلا يقصر الحضارة على الجانب المادي دون الجانب المعنوي، و لا العكس، كما يعرفها الأستاذ هرسكوفتس "Herskovits" كذلك، و يختصر الدكتور محمد رياض في كتابه "الإنسان دراسة في النوع و الحضارة" أهم النقاط التي ركز عليها في تعريفه في نقاط نذكر منها ما يلي بشيء من الإختصار:

1- الحضارة هي الكم النهائي للمعتقدات و المعرفة و القيم و الأهداف التي تكون حياة جماعة ما، و أنها تتبع عن الكينونة الإنسانية المادية، النفسية.

2- الحضارة عملية دينامية قواها الدافعة التفاعل بين المحافظة ة التجديد... و هذه الدينامية و التغير الحضاري قد يكون بتأثيرات من الخارج أو عوامل النمو الداخلي.

3- الحضارة متغيرة نتيجة للتغير الذي يطرأ على العناصر الحضارية و التناسب بين تلك العناصر و الحضارات[2].

ووفقا لهذه التعاريف المختلفة، يمكننا أن نخرج بنتيجة نقول فيها إن المدنية في تقدم مستمر وفق سير تراكمي، أما الحضارة فقد تتقدم وقد تتخلف وفق شروط مختلفة تساهم في ذلك، كغياب الهدف، و الروح التي كانت تدفع إلى التطور، و سيادة الجمود و الركود، و غيرها من الأسباب التي سنرى لا حقا.

و هذا المزج و الخلط في التعريفات، و في تحديد المصطلحات هو الذي دعاه "علي زيعور" في كتابه "فلسفة الحضارة، و معنية المجتمع و العلائقية" ما يلي: "لا أرى سببا

---
[1] محمد رياض، ص184
[2] المرجع نفسه، ص185-186

كافيا للتلبث طويلا عند التعريفات أو اختلاف التعريفـات للمـصطلح الواحـد، حضارة، مدنية، ثقافة، جماعة، أمة، فلسفة التاريخ، التقدم..."[1].

و بعد هذه التعريفات الموجزة نعود لسؤالنا السابق، و هو العلاقة بين الحضارة و التاريخ.

نقول باختصار إن معظم المفسرين للتاريخ قد خصصوا موضوعهم حول تفسير الحضارة إلى درجة صارت فيه المسألة الحضارية تغطي "مساحة واسعة فـي معظـم مذاهب التفسير التاريخي" [2]، فالتاريخ إذن شديد الارتباط بالحضارة، حتى أن "هيجـل" يبين أن تاريخ الشعوب إنما هو في واقع الأمر "تاريخ لحضارتها بكل مـا فيهـا مـن مقومات سياسية و اجتماعية و ثقافية و علمية"[3] ، ثم يؤكد على مكانة التـاريخ ضـمن الحضارة حينما يقول "نستطيع أن نقول إن الحضارة هي المكان الذي تنطلق منه حركة التاريخ، و كل حضارة لا تحيا بالتاريخ هي حضارة فانية أو متأخرة"[4] . فحين حـديثنا عن سير التاريخ أو الاتجاه الذي يتخذه التاريخ في مساره، فإننا نجدها ذاتها النظريـات المفسرة للحضارات و مساراتها، الخطية، الدائرية، أو الحلزونية أما الآن فإننا نحـاول أن نبحث عن قيمة "فلسفة التاريخ أو بعبارة أخرى، فإننا سنعرض لآراء فلاسفة التاريخ في أهمية العلاقة في تفسيرهم للتاريخ أو في مفهومهم و نظرتهم له، و معه تتضح لنـا بصورة أكثر جلاء أهمية العلاقة بين "التاريخ كوقائع و بين الحضارة موحدة للدراسات التاريخية"[5] .

4- فلسفة التاريخ و دورها في كشف القوانين المتحكمة في حركة التاريخ:

خلال بحثنا في هذا العنصر تبين أن الكثير من الأبحاث و المؤلفات عمدت إلى بيان القوانين التي تتحكم في حركة التاريخ الإنساني[6] ، فنجد أن "هيجل" مثلا قد اتجـه توجها مثاليا في تفسيره، في حين كان الاتجاه ماديا عند "ماركس" [7]، كما عمد كل مـن

[1] - علي زيعور، فلسفة الحضارة و معنية المجتمع و العلائقية، الخطاب العربي في الثطهر الحضاري و المعرفة و الفعل، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، 1994)، ص23.
2- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990)، ص08
[3]- نازلي اسماعيل، ص116
[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[5]- سليمان الخطيب، ص25.
[6]- المرجع نفسه، ص29
[7]- ماركس، كارل، (1818، 1883).

"اشبنجلر" و "توينبي"، و كذا "مالك بن نبي" و "ابن خلدون" و"فيكو" في تفسيرهم للتاريخ إلى النظريات المتعلقة بالحضارات و خطوط سيرها، و العوامل المحركة لها.

و بعد تطور الدراسات التاريخية خاصة بعد العصور الوسطى، صار التـاريخ بحاجة إلى الفلسفة، و بالأخص إلى مناهج الفكر الفلسفي، و من هنـا كانـت "فلـسفة التاريخ" كمصطلح حديث، و إن ظهر فلاسفة تاريخ قبل تحديد المصطلح، "يـشير إلـى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ، الجانب الأول يتعلق بدراسة مناهج البحـث في هذا العلم من وجهة النظر الفلسفية"[1] ، في حين يتعلق الجانب الثـاني فـي فلـسفة التاريخ "بالنشاط التركيبي في الفلسفة" [2] و يتمثل في البحث عـن النظريـات أو الآراء المفسرة للحياة و اتجاهها و هدفها، أي بطريقة أخرى تكوين صورة متكاملة عن الكون و الحياة و يمكن أن نقول كذلك أن "فلسفة التاريخ هي التعليق على الحدث التـاريخي، و بيان أسبابه، و ذكر فروض مختلفة حوله مع محاولة الإجابة عن الفروض [3].

و إذا كانت في الوقت ذاته، الحضارة هي وحدة هذه الدراسات التاريخية، فإننـا نجد أنفسنا نصب في المعنى نفسه حينما نبحث عن علل قيـام الحـضارات، و علـل سقوطها، أحوال الأمم، و كيف تغيرت، الأسباب التي دعتها إلـى التغيـر و الحركـة، الحالة التي تكون عليها قبل الحركة أي حالة الركود، ماذا تغير بعد هذا... و غيرها مما نبحثه.

و هكذا إذا ما أردنا تحديد الموقع الحقيقي للحضارة و فلسفتها فإننا نجدها تتوسط التاريخ و الفلسفة و "من علم التاريخ ندرس تاريخ الحضارات" [4].

فهيجل مثلا في تفسيره لحركة التاريخ ينطلق من منهجه الجدلي و مـن فكـرة صراع المتناقضات الذي يبدأ من الفكرة و النقيض، فالمركب الذي يحمل فـي الوقـت نفسه نقيضا... و هكذا إلى أن يصل إلى المطلق بعدما بدأ من المطلق. و هذه الحركـة الدائرية التي ينطلق فيها الروح أو الفكرة المطلقة عند "هيجل وفق حركة جدلية يغـذيها التناقض أو الصراع بين المتناقضات في سلسلة من الهدم و البناء نحو تحقيق الأفضل.

1- المرجع نفسه، ص26
2- المرجع نفسه، ص27
3- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي و الحضارة الإسلامية، ط6 (مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1974)، ص32
4- سليمان الخطيب، ص27

و هكذا فإن "التطور عنده بالأصل تطور للفكرة المطلقة"[1]، و هذه الفكرة التي تعني الروح، كما تعني العقل،هي التي تحكم التاريخ، و يقول بهذا الخصوص أن "الروح في خلال التاريخ يسير نحو التقدم في معرفة ذاته"[2].

كما يعتبر الحرية هي المفتاح الحقيقي للتاريخ، باعتبارها جوهر العقل.

و إن هذا التقدم من خلال الأسلوب الثلاثي في الصراع يمكن أن يصل بالفكرة في نهاية المطاف إلى المطلق، و حينها يخلو من أي تناقض.

و هذا القول هو ما يفسر اتجاه هيجل وميله غلى جعل نهاية للتاريخ أو صورة أعلى تتجلى فيها الفكرة، كما يتضح خلال حديثه عن "الجرمان"، فيجعل التاريخ ينتهي عندها باعتبارها آخر مرحلة قطعها العقل في وعيه لذاته.

و لا يخفى علينا أن هيجل قد غالى في هذه النظرة، و قد نفهم سبب اتجاهه هذا إذا ما فهمنا انطلاقة هيجل و تأثره بالنزعة المسيحية من جهة، و هكذا وضع الدولة الألمانية في ذلك الوقت من جهة أخرى.

أما بخصوص علاقة التاريخ بالحضارة عنده، فهو يرى "أن التاريخ يبدأ مع الحضارة، و لذلك سميت العصور السابقة على الحضارة عصور ما قبل التاريخ"[3].

و نلمس في رأيه هذا تعسفا و إلغاء لسائر أشكال الحياة البدائية، و إلغاء دورها في تأسيسها و مساهمتها في تقدم البشرية و نشوء الحضارة.

و على عكس هيجل نجد الصراع بين المتناقضات عند ماركس وفق المنهج الجدلي و لكن ذلك التطور ليس ناجما عن حركة روح العالم، و إن كل أشكال الواقع إنما هي نتاج ذلك التغير في أسلوب الإنتاج و التبادل المدفوع عن طريق صراع الطبقات، كما أن التفسير الماركسي للتاريخ لا يحمل غاية العودة ثانية للفكرة، "فالعالم بحسب ذلك لا يضع لنفسه غايات، و إنما تسوده قانونية معينة، أي هو عملية دائمة أبدا مطلقة

[1]- طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة و الثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجا، ط3 (دمشق: دار دمشق للطباعة و النشر،1978)، ص97.

[2]- نازلي اسماعيل، ص121.

[3]- المرجع نفسه، ص126.

ضمن هذه الرؤية للأمور"[1]. و إن كانت الماركسية من جهة أخرى ترى في الشيوعية نموذجا نهائيا تتحقق فيه العدالة الاجتماعية أو السعادة الإنسانية.

و مهما اختلفت الآراء ة النظريات، إلا أن الشيء الملاحظ هو أن كلا من ماركس و هيجل قد أرجعا تطور التاريخ و حركته إلى فكرة الصراع، فأحدهما، قصر هذا الصراع في مجال "الفكرة" و الآخر قصره في مجال "المادة"، و لكل أدلته التي يحاول فيها إقناعنا بما ذهب إليه، فالماديون مثلا يجعلون من الأزمات الاقتصادية، و الحروب بين الدول و الغزو و الاحتلال في مختلف العصور دليلا على ذلك، كالصراع التاريخي بين الفرس و الروم مثلا، أو الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، أما أصحاب التفسير الروحي فيرجعون أسباب الصراع إلى الدين كأساس أول كالحروب الصليبية و الفتوحات التي قام بها المسلمون، و حتى بين المذاهب الدينية و الفرق سواء عند المسلمين أو في أوروبا (الأرتودوكس و البروتيستانت).

و يوضح هيجل هذا في كتابه (دروس حول فلسفة التاريخ) أنه داخل هذا الجدل كل شيء متغير، السيء يغير بالجيد، و الجيد بالسيئ، و لا يبقى في النهاية شيء إلا النشاط الخالص، الروح المجرد و الفكر[2].

و من هنا نستنتج أن التاريخ هو جملة الصراعات، فكما بينا سابقا أن كل جديد يأتي يكون في صراع مع قديم يريد أن يبقى، و لكن الصراع الحقيقي ليس صراعا ماديا فقط أو صراعا روحيا فقط، و لكن حركة التاريخ يكون محركها الأساسي الرفض للواقع الفاسد أو الواقع المتأزم الذي لا يجد متنفسا له أو حلولا لأزماته و تسكينا لاضطراباته إلا من خلال البحث عن الجديد المغاير، هذا الجديد الذي يرى فيه المخلص من القديم المتأزم، و من هنا يكون الصراع بين الفساد و الصلاح على اختلاف الرؤى و التوجهات و اختلاف المفاهيم لمعنى الفاسد و لمعنى الصالح. و لكن إذا كان التاريخ يسير و يتحرك، فهل مسيرته هذه إلى ما لا نهاية ؟ هل يسير دوما وفق خط ثابت إلى الأمام أم أن مسار التاريخ يتخذ أشكالا مختلفة ؟

1- طيب تيزيني، ص98.

2- G.W.F. Higel, Leçon sur la phylosophie de l'histoire, traduction par J.Gilbin, 3ème Edition, (Paris: librairie phylosophique. J.Vrin, 1967), P335.

5- وجهة المسار التاريخي:

في هذه النقطة نحاول أن نناقش فكرة كنا قد أشرنا إليها سلفا و هي الخاصة بالنكوص و التقدم و الصراع بين القديم و الجديد، و نظرا إلى أهمية الدراسات التي تناولتها، فإننا ارتأينا أن نخصص لها جزء من الاهتمام بالبحث، لنوضح كيفية تأثير الواقع على النظريات المفسرة للتاريخ.

من خلال ملاحظتنا للكون و تأملنا فيه فإن أول ما يمكن أن نستنتجه هو أن هذا الكون موسوم بصفة التغير و التبدل و عدم الثبات على حال واحدة، و أنه يعرف أو يشهد صراعات مستمرة و دائمة، تمنع الركود عن العالم و تحاول أن تدفعه دائما نحو الأحسن وفق غايات أفرادها و مجتمعاتها، و لولا هذه النزعة الإنسانية الساعية إلى الحفاظ على مصالحها و البحث عن أنجع طرق عيشها، لظلت الحياة راكدة باقية على حالها منذ بداية الخلق، و لولا "الإرادة و الأمل في القدرة على تغيير المجتمع الإنساني"[1] لظل الإنسان على حاله، أو كما تقول "ماريا لويزا برنيري" في كتابها "المدينة الفاضلة عبر التاريخ": "لولا يوتوبيات العصور الأخرى، لظل الناس يعيشون في الكهوف عريا بؤساء"[2]، أي لبقي الناس على حالهم، لو لم يفكروا في حل لمشاكلهم و في تطوير حياتهم، حتى أن الحضارات لم توجد من الركود و لا من السكون، بل من الإبداع و الابتكار، و كلما امتلكت جماعة ما قوة أكبر على الابتكار، و قدرة على التفكير السليم، كان ذلك عاملا من عوامل رقيها و تطورها نحو الأحسن، و لكن هل هذا الرقي دائم و مستمر ؟ أم أن هناك فترات تعرف فيها الإنسانية تراجعا أو ركودا يعوقها عن التقدم ؟ الحقيقة أن هذا ما يدخل ضمن المحاولات العديدة التي قام بها المهتمون بدراسة التاريخ محاولين تحديد أسباب نمو الحضارات و أسباب تدهورها، و يمكن تصنيف اتجاهات أغلب المفسرين إلى ثلاثة: 1- حركة التقدم الصاعد، 2- حركة النكوص المتدهور، 3- حركة التعاقب الدوري.

1- ألبرت اشفيتسر، ص138.

2- ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أو السعود، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأداب، 1997)، ص07.

أ- حركة التقدم الصاعد:

يقول "اللورد أكتون" أن "التاريخ هو علم التقدم و يجب أن يكتب على أنـه تقـدم الإنسان"[1]، فالتقدم هو المسار الأول الذي يتبناه بعض المفكرين، و يبنون نظـرتهم حـول التقدم المستمر للإنسان على أساس قاعدة التراكم، حيث يرى هؤلاء أن الإنـسان الـذي يعيش في عصرنا غير الإنسان الأول، فهو يعلم الكثير مما جهله الأولون، و هو صاحب مدنية كانت بعيدة المرام قبل هذه القرون، كما أن من صفة الإنسان القدرة علـى التلقـي و التعلم مع إضافة الخبرات الجديدة، الشيء الذي مكنه من تغيير حياته باستمرار، و هذه الصفة تنعدم عند غيره من الكائنات، فلو نظرنا إلى الحصان مثلا لكان هو ذاته حـصان القرون الأولى، و لم يضف شيئا إلى طرق عيشه و إن طريقة صنع النحلة للعـسل هـي ذاتها الطريقة الأولى التي جبلها ا عليها، من غير تطوير أو إحداث تغيير يذكر، لهـذا فالحياة الإنسانية تفهم من خلال تنوعها و تغيرها عبر الزمان عكس سائر الكائنات.

فهذه القدرة التي يمتلكها الإنسان جعلته يعرض نفسه لصراع دائم بين جديد أتى به و بين قديم يرفضه حيث يحاول الجديد الأخذ من القديم بما يلائم العصر، و ينبذ كل مـا من شأنه أن يعيق التقدم، و كان هذا الاتجاه واضحا خاصة في مجال التطور العلمي، كما عند باسكال، و في التطور الاقتصادي كما عند مـاركس، و التطـور البيولـوجي عنـد "دارون"[2] و هكذا فإن "المعاصر يفوق أسلافه بما يضيفه إلى ما ورثه في جميع الميادين"[3].

و لعل الداعي إلى التمسك بهذا القول هو ما عرفته أوروبا من نهضة فـي هـذه الفترة[4] و من تغلب للعقل على ما كان من أنظمة سابقة (الكنسية و الإقطاع)، كما ساهمت التكنولوجيـا في هذا العصر في بث نـوع "من الانتظـام و الانسجـام في مسـار

---

[1]- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ط3 (مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990)، ص159.
[2]- شايف عكاشة، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند ملك بن نبي، ط2 (ابن عكنون، ديوان المطبوعات الجامعية، 1988)، ص102.
[3]- المرجع نفسه، ص101.
[4]- نهاية القرن السبع عشر و بداية القرن الثامن عشر للميلاد

التغيير"[1]، حيث أول ما راتبطت هذه الفكرة إنما كان بالعلوم، فهذا "فولتير" مثلا الذي يعد من أكبر أنصار التقدم يعتبر القرن الثامن عشر، الذي يعيش فيه، أكثر القـرون اسـتنارة نتيجة لسيادة النزعة العقلية، و يتفاءل بحصول تطور علمي أكبر وقلة في الحروب، كمـا رأى "علماء الأجناس"، أن" الحضارات ذات الكيان التكنولوجي و السياسي البسيط لا تمثل إلا بعض ما تبقى من الأحوال القديمة لأسلافنا مع شيء من التعديل"[2]، هذا التعديل الـذي يدخله الإنسان على العمل باستمرار، و تطوير سبل العيش كلما دعت الضرورة إلى ذلك، و جعلته يفكر باستمرار في إيجاد مهام جديدة و أكثر طموحا من السابق، و يتفق هذا مع التغير المستمر لرغبات الإنسان، و كذا خوفه من النهاية أو الموت، أي أن الخوف مـن النهاية عامل أساسي في دفع الإنسان للعمل، و لتلبيـة حاجاتـه المتزايـدة و المتطـورة باستمرار.

و لكن هل تمكن الإنسان من بلوغ غايته و تحقيق كل ما كان يأمله ؟ هـل يمكـن فعلا للبشرية أن تصل إلى شكل من أشكال المجتمع تحقق فيـه رغباتهـا و احتياجاتهـا جميعا، أم أنه عاجز عن إيجاد النموذج الأفضل ؟

الواضح أن هذا المجتمع هو الذي يحقق أكبر قدر من الإنسانية و السعادة ليجعـل الإنسان راضيا عن واقعه، و من هنا نقول: هل تمكنت التكنولوجيا و العلوم مـن جعـل الإنسان أكثر سعادة من الإنسان الذي عاش قبله، و هل مكن هذا التقدم من جعل الإنـسان المعاصر أحسن حالا من أسلافه ؟

إن هذا الجانب في حقيقة الأمر (الجانب الاقتصادي - التكنولوجي، و العلمي) غير كاف لتفسير التطور التاريخي، لأن "الإنسان ليس مجرد حيوان اقتصادي، بل هو جملـة من الجوانب المختلفة التي تدفعه جميعا إلى السير في التاريخ وفق تغير و حركة دائبة"[3].

و بهذا تبقى هذه النظرة أو هذا النوع من التفسير قاصرا، لأنه ركز على جانب من الحياة الإنسانية مع إهمال الكثير من جوانب غيرها، و هذا ما دعـا إلـى ظهـور آراء

[1]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ و خاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، ط1 (مصر: مركز الأهرام للترجمة و النشر، 1993)، الحاشية رقم 13، ص309.
[2]- رالف لنتون، شجرة الحضارة، تقديم محمد سويدي، ج1 (الجزائر: موفم للنشر، 1990)، ص89.
[3] فرانسيس فوكوياما،ص 10.

مناقضة تماما لهذا الاتجاه، و هي التي تقول بحركة النكوص المتدهور للتاريخ الحضاري.

ب-حركة النكوص المتدهور للتاريخ الحضاري:

أصحاب هذه النظرة يرون في التقدم الحضاري مجرد وهم تولد عن التطور التكنولوجي، و الحضارة الغربية بما حققته من رقي، الشيء الذي جعلهم يعتقدون أن التاريخ في تطور مستمر، و هو نحو لأفضل و الأحسن.

و ظهرت هذه النزعة خاصة خلال الحربين العالميتين الأولى و الثانية نتيجة للآثار السيئة التي خلفتها، و كان سببها الأول التطور التكنولوجي و الحضارة الغربية الصناعية بالإضافة إلى شعور الإنسان بالاغتراب كما يشير "ماركس" في ظل النمط الاقتصادي الذي عرفه الغربيون، و نتيجة تراجع الأخلاق، و غيرها من الأزمات التي بدأت تجتاح العالم، و تجلى هذا الشعور- أو هذه النظرة- على الأعمال الفنية- خاصة في العصر الحديث- حيث يغلب عليها صورة الحنين إلى الماضي و الفرار من الزمن الحاضر المليء بالشرور حسب وصفهم. كما نجده عند بعض الفلاسفة أمثال "جيتة" الذي قال: "لقد صار الإنسان أكثر ذكاء و وعي و لكنه لم يصبح أكثر سعادة أو أنبل خلقا"[1]. و كذلك "أدوارد كربنتر" في قوله: "إنها (المدينة) مرض مكتوب على جميع الأجناس البشرية"[2]، و كذا انتقادات "برناردشو" للمدينة و التقدم، و نزعة التشاؤم تجاه ما يسمى بالتطور الحضاري عند "اشبنجلر" و "اشفيتزر"[3].

و هكذا جعلوا من المدنية التي سادت عصرهم نكبة و نقمة، و لا نعمة و صاروا يدعون إلى العودة للعيش مثل حياة الماضي باعتباره أفضل و أحسن من واقعهم.

و لعل السبب الرئيسي الذي دعا بهؤلاء إلى اتخاذ هذا الموقف هو الخوف من سقوط حضارتهم، و الخوف من أن يعود الإنسان فيبدأ من الصفر، أو يعود إلى نقطة الإنطلاق بمجرد خطأ أو مجرد نزوة قد تعتري أحد أصحاب الحل و الربط، هذا الخطأ أو هذه النزوة قد تجر على الإنسانية جمعاء الدمار و تضطرهم إلى العودة من حيث

---

[1]- شايف عكاشة، ص103.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها. -

بدؤوا، و هذا ما نلاحظه في وقتنا الحالي، و كمثال بسيط الأسلحة و مدى تطورها قد يؤدي إلى انتكاس أمة أو مجموعة أمم بسبب سوء استخدامها، أو أن التقدم التكنولوجي يقابله تأخر أو تقهقر و تراجع للقيم.

و نلاحظ هنا أن أصحاب هذا الاتجاه قد ركزوا على جانب الأخلاق، و انطلقوا في حكمهم من واقع المجتمع المتحضر في عصرهم، و بحثوا عن القيمة التي حققها التطور. فوجدوا أن الناحية الأخلاقية لم يطرأ عليها أي تغيير، بل قد زاد الإنسان شقاء و تقهقرا إلى الوراء إلى درجة صار فيها الإنسان العادي أو رجل الشارع يقول: "لا يهمني أن أصعد إلى القمر بقدر ما يهمني أن أعيش سعيدا على الأرض"[1]، إن تحقيق التقدم هو تحقيق السعادة في رأي رجل الشارع، لأن التطور العلمي إذا لم يساهم في تحسين وضعه و إشعاره بالسعادة فإن ذلك يعد تدهورا لا تقدما، و متى كان له ذلك رضي بواقعه، و لأن السعادة لم تتحقق له- بأدلة تاريخية- إلا جزئيا و ظرفيا، فإن واقعه مرفوض على الدوام، و سعيه لتغييره دأبه و ديدنه باستمرار.

في حين ركز أصحاب نظرية الحركة التصاعدية على تطبيق قواعد التقدم الحاصل في مجال العلوم و التكنولوجيا على جميع المجالات الأخرى، فكان بذلك كلا التفسيرين ناقصين يعوزان إلى عناصر تكميلية في تفسيرهم، و بصيغة أخرى نقول، أن فكرة التقدم و التدهور مرتبطة بمدى تحقق التطور[2] التكنولوجي و العلمي على العموم، و ما يشاهد من تحسن في أحوال المعيشة و تيسر ظروف الحياة بالإضافة إلى الشعور بالاختلاف عن العصر السابق، كل هذا يجعل من الحكم على التاريخ بالتقدم أو التدهور حكما مغالط فيه، وفق معاييرنا قصة و نظرة ضيقة.

و يمكننا أن نقول باختصار أن الإنسان حينما يحس أن حاجاته أشبعت وحقق تكاملا بين المادة و الروح، وصار يعيش في طمأنينة و سعادة، حينها يحكم بأنه يحيا في عصر متقدم، لا أن يوفر للإنسان كل الجوانب المادية و هو لا يحس إلا بالتعاسة، فإنه حينذاك يحن لعصر سابق عرف فيه الإنسان البساطة، و لكنه عاش إنسانيته.

1- أحمد محمود صبحي، ص171.
2- صار مفهوم التطور ملتبسا بمفهوم التقدم، و قد أوضحنا ذلك سابقا.

فالخلاصة إذن، أن الإنسان حين يحقق إنسانيته يكون قد حقـق التقـدم، لأن هـذا الأخير لا يقاس بالمادة.

ج- حركة التعاقب الدوري للتاريخ الحضاري:

أما بخصوص حركة التعاقب الدوري للتاريخ الحضاري فتعتبر من أكثر النظريات بروزا و انتشارا، و يرى أصحابها أن التاريخ الحضاري يتخذ أثناء مساره شـكل دورات متعاقبة، أي أن كل حضارة تبدأ لتنتهي، لتحل حضارة أخرى و هكذا... و لكن قد تكـون هذه الدورات مفتوحة تتصل فيها كل حضارة بأخرى، و قد تكون دورات مقفلة، فأصحاب هذه النظرية يجعلون الحضارة تدور في عجلات متعاقبة بين النشأة و التطور و الانحطاط أو الأفول.

و من أشهر القائلين بهذه النظرية نجد ابن خلدون، اشبنجلر، توينبي، و فيكو.

فابن خلدون مثلا يقسم الدورة الحضارية إلى أربع، حيث يجعـل الإنطلاقـة مـن مرحلة البداوة، تليها مرحلة التحضر، فمرحلة الترف المؤدية إلى المرحلة الأخيرة، و هي مرحلة التدهور، ثم يشرح كيف تنشأ الحضارة[1]، و ما هي العوامل المؤسسة لها، فيقـول بهذا الخصوص: "إن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تـدهورها و فنائهـا"[2]، و هـذا العامل هو العصبية التي تعمل على نقل المجتمع البدوي-الذي تظهر فيه- إلـى مجتمـع متحضر، و بعد نمو صناعتها و تقدم سائر مظاهر الحياة داخل الدولة المنشأة، و حينمـا يصل العمران إلى قمة الحضارة يعم هذه الأخيرة ترفا يخلخل تماسكها، فتنتقل إلى الهرم و الأفول... و هكذا دواليك، و يستشهد ابن خلدون بالآية القرآنية التالية للبرهنة على مـا ذهب إليه، يقول ا تعالى:"وتلك الأيام نداولها بين الناس"[3].

و لكن هذا لا يمنع مجتمعا ما من تدارك نفسه قبل الوصول إلى مرحلة الأفـول، و العودة ثانية إلى مرحلة التحضر.

و هناك نقطة هامة تجعل مرحلة الأفول عند ابن خلدون لا تعني الموت و الإندثار بالضرورة، فهو حين حديثه عن الحضارة و دورتها يتكل بصفة أساسـية عـن الدولـة،

1- و يقصد الدولة.
2- ابن خلدون، المقدمة.
3- سورة آل عمران، الآية 140.

شؤونها و عملها لتحقيق التطور التقدمي، ثم سقوطها، أما الحضارة فهي أشمل من ذلـك، و عدم إقتصارها على الدولة "هي التي ساعدت الدول المتدهورة على أن تعود من طـور التدهور إلى طور التحضر، دون أن تعاني مرة أخرى من مرحلة البداوة"[1].

أما نظرة "أوزوالد شبنجلر"[2] للحضارة فتقوم على تصور بيولوجي، حيـث يجعـل الحضارة بمثابة الكائن العضوي، ينشأ، فينمو، فيموت عندما يشيخ، و 'إن كـل حـضارة يجب أن تملك بالضرورة فكرتها المصيرية الخاصة بها"[3]، و التاريخ عنده لا يتكرر، بـل إن كل حادثة تحدث مرة واحدة لا غير، و هي فريدة في نوعها، و لا يحدث مثلها[4] ، لذلك تصبح الحضارة وفق هذه النظرة تسير في خط دائري مغلق و كل دائرة منفـصلة عـن غيرها، و هذه الاستقلالية تجعل الاتصال بين الحضارات غير ممكن إلا من خلال نوافـذ صغيرة تمنع نفوذ ما لا يلائم جوهر الحضارة الأخرى، و هذا، حسب رأيه، هـو سـبب اختلاف الحضارات، و كل تشابه فإنما هو ظاهري فقط، كما يجعل من مقولـة "التـاريخ الإنساني الواحد و المشترك" أو التأثر و التأثير مجرد وهم لا غير حيـث يقـول: "لكـل حضارة صيرورة و اتجاها و زمانا و مصيرا و تاريخا و أن الحضارة أسيرة مصيرها"[5].

و هو ينقد بقوله هذا الاتجاه القائل بأن التاريخ يسير في تقدم مستمر إلـى مـا لا نهاية، "بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسري عليهـا مـا يـسري علـى الكائنات العضوية"[6]، و يوضح هذه الفكرة بقوله أن كل حضارة قد مرت بدورة بدأت فيها بالنمو ثم الشباب والنضج فالشيخوخة التي يعقبها الفناء.

وهنا تستوقفنا نقطة نود الإشارة إليها، و هي أنه إذا رجعنا إلى أصحاب الغائية في سيرورة التاريخ كهيجل مثلا الذي كانت غاية التاريخ عنده هي حرية الروح، ومـاركس في المجتمع اللاطبقي، فما إن تتحقق هذه الغاية حتى يتوقف التـاريخ أو ينتهـي، إلا أن أصحاب نظرية التعاقب الحضاري فإنما أهملوا تلك الغاية و صار التاريخ.

---

[1]- شايف عكاشة، ص106.
[2]- أوزولد شبنجلر Oswaled Spengler (1880 – 1936)، مؤرخ ألماني إشتهر بكتاباته في فلسفة التاريخ، له كتاب "إنهيار الغرب".
[3] - أسوالد أشتبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، ج1، (بيروت : منشورات مكتبة الحياة، دون سنة نشر)، ص 252.
[4] – المرجع نفسه، ص 28.
[5] – المرجع نفسه، ص 12.
[6] – أحمد محمود صبحي، ص 217.

مجرد دائرة تدور على محيطها الحضارات بالتعاقب، و كلما خبت إحداها ظهرت الأخرى لتخلفها.

وإذا قلنا إن كل حضارة تظهر لتفنى في نظام دائري، فهل يعني هذا فعلا أن تاريخ العالم ككل منذ البدء إلى الآن لم يسر وفق خط حلزوني ؟ أي أن الدائرة لا تغلق بصفة تامة، وإنما تتحول إلى مكان آخر في إطار المسار العام، و تظهر بصورة جديدة تبدو لنا مغايرة تماما للأولى، و لكنها في الحقيقة لا يمكن أن تلغي تراث البشرية ليبدأ كل واحد من العدم، و إلا لساوت، الحضارة الثانية الحضارة الأولى، و هكذا...و لا يختلف إلا المكان و الزمان، و المجتمع (الإنسان)... و نقصد بذلك أنها حلقات مترابطة غير منفصلة، و حين يكون هناك قاسم مشترك بين جميع الأمم حينها تتحقق الحضارة العالمية، أي حينما تتحقق غاية الإنسان من وجوده على الأرض.

ولا يمكن أن نقول إن هناك موتا للحضارة، و إنما هناك تجدد و مسايرة، و إن مرت بمرحلة ضعف لا تقوى على الحراك فيها، فإنها فرصة، قد تطول مدتها الزمنية أو تقصر، لإعادة إحياء ذاتها و الظهور بوجه جديد و بصورة أقوى.

أما نظرية "توينبي"[1] فقد وردت كنقد لما ذهب إله اشبنجلر في قوله بحتمية موت الحضارات، لأن الحضارة-في رأيه- بإمكانها أن تتحاشى ذلك المصير المشؤوم الذي رسمه لها "اشبنجلر"، و لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يدور التاريخ كدوران عجلة دورانا مكررا بلا غاية و لا هدف، و لكنها دورة عجلة صاعدة في جبل متقدمة نحو الأمام حاملة معها المادة و الروح معا دون إهمال لأحدهما على حساب الآخر، و يرجع توينبي نمو الحضارات إلى عنصر أساسي هو "التحدي و الاستجابة"، لأن الظروف الصعبة التي يواجهها المجتمع هي التي تدفعه إلى إنشاء حضارته. و كلما كانت استجابته و تحديه لمشاكله و أزماته قوية، كانت حضارته كذلك، و لكن بمجرد تراجع هذا العنصر، أي تراجع المجتمع عن مواصلة التحدي و انغماسه في الملذات و الترف الذي حققته له الحضارة يكون ذلك داعيا للرجوع إلى الوراء و التقهقر، لأنه إذا بدأنا بتحويل

[1] – أرنولد توينبي، Arnold Toynbee (1889-1975)، فيلسوف ومؤرخ إنجليزي.

المجتمعات البدائية إلى الحضارات، وجدنا أنه تحول من الركود إلى الحركـة الدافعـة"[1] والعكس إذا ما نظرنا إلى حضارة في حالة تفكك فالسبب هو "إنتقال المجتمـع ... مـن الحركة الدافعة إلى حالة الركود"[2] و يرى توينبي أن "هذا الترديد المتعاقب مـن الركـود والحركة الدافعة، و التوقف و المسير، قد اعتبره كثير من المراقبين في كثير من العصور المختلفة شيئا جوهريا في طبيعة الكون"[3] و بالتالي فنجاح التحدي يتيح للحـضارة البقـاء ومواصلة الإرتقاء، أما فشل التحدي أو فشل الاستجابة للتحدي فإنه ينذر بتوقف الإرتقـاء أو "ما أسميناه بالإنهيار، و هنا يبدأ الإيقاع المقابل"[4] و هنا يستوقفنا السؤال التالي : هـل التاريخ مجرد تكرار (نمو، حضارة، انهيار) ؟ هل يمكن أن تستمر الحضارة؟

إن استمرارها –في الواقع- هو تجددها باستمرار، أي على الحـضارة أن تحمـل ميزة المرونة والقدرة على التغير المستمر ضمن الإطار العام و المعالم البارزة، (ونقصد بذلك التغيير و التطوير مع الإبقاء على أبرز مميزات الحضارة) و إن التاريخ لا يمـوت ولا الحضارة إلا إذا رضي الإنسان بواقعه، و كف عن تغيير واقعه، و عجز عن إيجـاد بديل لما يعرفه من أزمات، و إذا آمن المجتمع بفكرة معينة، و كان شديد التـصلب فـي تمسكه بإيديولوجيته فإن ذلك من شأنه أن يعوقه كذلك على التقدم نتيجة لفقدانه للمرونـة وعدم القدرة على التكييف و الإنسجام مع المتطلبات الجديدة و الأوضاع المغـايرة، كمـا يمكننا أن نقول أنه ليس بالضرورة أن تكون المرحلة اللاحقة أكثر تطورا مـن المرحلـة السابقة، لأن السلف قد حققوا الكثير مما لم يحققه الخلف.

وإن كان التطور يعرف سمات ووجهات مختلفة، أي أن التقدم في جانب مـا قـد يقابله ركود في جانب آخر، فهذا يلزم عنه أن الجديد يكـون باسـتمرار، ولكـن لـيس بالضرورة أن يكون الأحسن دوما، خاصة إذ نظرنا إلى التطور العلمي الكبير والإعـلام بوسائله الضخمة، ولكن نرى بالمقابل ما ينجم عنه من انحطاط في جوانب أخرى – مـن

---

[1]- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة محمد فؤاد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، ج1، ط1، (القاهرة : مطبعة لجنية التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ص 85.
[2]- المرجع نفسه، ص 85.
[3]- المرجع نفسه، ص 85.
[4]- المرجع نفسه، ص 459.

جهة- ومن آثار غير مرغوب فيها إيكولوجية، بيئية، إقتصادية و إجتماعية و روحيـة... وما الفراغ الروحي و الجرائم المتزايدة التي يعاينها إنسان هذا العـصر رغـم التطـور المبهر و يسر الحياة إلا دليلا على ذلك، لأن الحضارة ليست هـي التقـدم التكنولـوجي فحسب و إنما هي الإرتقاء العقلي و الإيمان بالقيم الإنسانية لخير الإنسان و سعادته.[1]

و الخلاصة، أننا حين تطرقنا لمفهوم الحضارة عند الكثير من فلاسفة التـاريخ، أو بصفة أدق المفسرين لحركة الحضارة ضمن حركة التاريخ، رأينا أن الشيء الـذي يكـاد يتفق عليه هؤلاء هو أن الحضارة تتحرك، تنمو وتتقدم، و لكن الاختلاف بينهم يكمن حول المسار الذي تتخذه تلك الحركة، و مصير ذلك التقدم، حينما يبلغ أجلا معينـا أو درجـة معينة، فمنهم من يقول بموتها أو ركودها و تقهقرها أو أفولها، و غيرها مـن الأفكـار، ولكن الشيء الذي يلح علينا بالبحث –بعد هذا- هو من يحرك هـذه الحـضارة؟ و مـن يحرك التاريخ؟

و بإعتبار الحضارة مزيجا من العناصر التي تدخل في تكوينها، و مجموعة عوامل تساهم في ازدهارها أو تعمل على سقوطها، فإن هذه الحالة تجعلنا نبحث عن المحرك الأساسـي لها، و حول هذا السؤال تعددت الأجوبة دائمـا بتعـدد التوجهـات، و حتـى بـاختلاف الحضارات و العصور ذاتها، و نظرة كل واحد إليها، فمنهم مـن يـرى أن الفـرد هـو المؤسس أو المحرك الرئيسي لها، و منهم من يرى أنها الجماعة، و هنالك من يرى تدخل عامل آخر هو من أهم العوامل في نظرهم و هو "العناية الإلهية" أو "اللطـف الإلهـي"، ويقصد بذلك تدخل " ا " في سير حركة تاريخ البشر، "فا يعتني بـالكون الـذي خلقـه، ويسيره إلى غايته بحسب الحكمة التي رسمها له عند بداية الخلق، و تتركز هذه الفكرة خاصـة عند أصحاب التوجه الديني، أما النظرة الإسلامية للتاريخ فهي تختلف عن الكثير من النظريات، وتصنع لنفسها نظرة خاصة مخالفة الكثير غيرها، و هذا انطلاقا من طابع الحضارة الإسـلامية المميز عن غيره، كما يرجع كذلك إلى أصل نشأة علم التاريخ عند المسلمين، و لهذا فإننا قبـل التطرق إلى هذه الآراء، فإنه يجدر بنا أن ندرس علم التاريخ عند المسلمين و أهم العوامل التي ساهمت في نشأته، و الغاية من التاريخ عندهم، و غيرها من العناصر المتعلقة بهذا المضمون، و التي سنعالجها في الفصل الموالي لتتضح لنا أكثر.

---

[1] – سليمان الخطيب، ص 28.

الفصل الثاني
مفهوم التاريخ و العناصر المحركة له وفق المنظور الإسلامي

لو سألنا ما هو التاريخ؟ لكان الجواب المختصر و البسيط أنه " المعرفة بالماضي الإنساني"[1]، لكننا نزيد على هذا لنقول أن التاريخ هو ذلك السجل الكبير الذي يعرض بين طياته نشأة الجنس البشري و تطوره عبر الزمن، الحضارات التي أنشأها، العوامل التي ساهمت في نموها، أكبر الهزات التي قلبت الأوضاع، و غيرت مجرى حياة الإنسان، كيف سقطت الحضارات..... وغيرها من الأحداث التي يكشف لنا التاريخ عللها و مسارها و تأثيرها بعد ذلك في مجرى الحياة البشرية. إن عملية البحث التاريخي نشاط معرفي يقوم به الإنسان وينصب حول الإنسان و حركته في إطار الزمان، و كل ما يتعلق بحياته من جميع أوجهها، وبجميع تغيراتها من اجتماع و سياسة و اقتصاد و فكر و علوم.... فإذا كان الإنسان يؤرخ للإنسان فإن ما ينقله لنا من رواية تاريخية تصلنا و قد علق بها الكثير مما كان يحيط به، و هو بصدد تقديمه لعمله، لأنه كغيره من البشر يعيش وسط مجتمع له مؤثراته التي من شأنها جعل المؤرخ يؤرخ بهده الطريقة أو تلك، و يروي هذه الحادثة في حين يغض الطرف عن أخرى، و يعلق على إحداها أو يمدح فعل ما في حين ينقد أو يرفض آخر، وحتى توجهات المؤرخ لها دور كبير فيما ينقله لنا، أي إن كان من دعاة التجديد مثلا أم هو من المحافظين، أهو حر في كتابة ما ينقله لنا أم أنه خاضع لقوة قاهرة، و غيرها من العوامل. و لهذا فإن "الحقيقة التاريخية المنقولة إلينا في البناء الروائي لهذا المؤرخ أو ذلك تتأثر بوضع المؤرخ"[2].

1- بداية التاريخ و مفهومه عند المسلمين :

لو رجعنا إلى أولى المؤلفات التاريخية لوجدنا أن جل المؤرخين خاصة أولئك الذين يهتمون بتاريخ البشرية ككل أو أصحاب النظرة العالمية للتاريخ البشري، يبدؤون من قصة خلق ا لهذا الكون، ثم خلق آدم و نزوله إلى الأرض، فهذا النزول و هذا الفعل هو البداية التاريخية.

فإذا كان التاريخ كما سبق أن قلنا هو تلك الحركة الإنسانية أو ذلك الفعل الواعي و الحر للإنسان الموجه نحو الطبيعة في إطار الزمان، و كانت حياة آدم في الجنة تتسم بالسكونية والراحة، فإن نزوله إلى الأرض و عمله كان بمثابة أول حدث

---

[1]- هـ.أ- مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،1971)، ص 26.

[2]- محمد جلوب فرحان، القدر والإنسان، بحث إبستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وإبن الأثير، ط1، (بيروت: دار الطليعة ، 1986)، ص 12.

تاريخي في تاريخ البشرية، "ويعد هذا الكد و التعب و نقطة العرق الأولى هي مفتـاح أبـواب التاريخ و الحياة البشرية المقفلة"[1]، و من هنا يبدأ التاريخ حينما يبدأ العمل في الأرض، و نجـد من يعتبر العمل أنه عقاب ا لآدم حينما أكل من الشجرة، و نجد هـذا خاصـة فـي الكتـب اليهودية.

و التأريخ عند العرب و المسلمين لا يخرج عن هذه الدائرة، حيث حـاول المؤرخـون المسلمون كتابة تاريخ عالمي انطلاقا من رسالة الإسلام، و كذا من صيغة النصوص القرآنيـة التي تعرض حياة الأمم السالفة و مصيرها.

انطلاقا من هذا كانت قصة خلق ا لآدم، ثم جدال إبليس سبحانه و تعالى، ثم النزول إلى الأرض، أول ما يبدأ به، أو أول قضية يطرحها المؤرخون المسلمون، فهذا "الطبري"[2] مثلا يبدأ بالخليقة و يتناول الرسل و الملوك في القديم، و ينتقل إلى تاريخ الساسانيين و العرب، ثـم يتناول التاريخ الإسلامي حتى عصره(302هـ)[3].

و يهدف هذا النوع من التأريخ إلى تبيان فكرة أساسية، و هي وحدة الحـضارات و إن اختلاف طابع كل حضارة عن أخرى، و يقصد بذلك وحدة تاريخ البشرية و اتـصال كـل أمـة بأخرى من خلال تبادل الخبرات، و الاعتبار من الأحداث، كما يهدف إلى معرفة الماضي لأجل بناء المستقبل استنادا إلى تجارب السابقين، إلا أن هذه الطريقة و إن جعلت المـسلمين يظنـون أنهم قد وصلوا إلى الشمولية و إلى العالمية، فهذا لكونهم كانوا يعتبرون الحضارة الإسلامية أهم الحضارات على الإطلاق، أو لأنه لا يوجد حضارة سوى حضارتهم، فركـزوا علـى أحـداث التاريخ الإسلامي مع الإشارة إلى بعض أحداث الأمم السالفة.

و إن التاريخ يتحول إلى مجرد ملهاة و متعة لسماع قصص الماضين لا فائـدة منهـا، لو أهمل ذكر الأسباب التي تدفع الإنسان إلى التغيير، و لو أهمل ذكر أساليبه في سـبيل بلـوغ غايته، و النتائج التي توصل إليها، لهذا السبب اهتم المسلمون بالحدث، فصار لا يعني شـيئا إلا إذا قرن بـأسبـابه و علله، و بنتـائجه و تـأثيراته، و ظهر هذا خـاصة

---

[1]- المرجع نفسه، ص46.

[2]- الطبري (ت310هـ، 823م).

[3]- عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: دار المشرق، 1983)، ص56.

مع نزول القرآن و ارتباط رواية النص القرآني بأسباب النزول، فاعتبر هذا نقطة تحول هامـة بالنسبة للمؤرخ المسلم الذي بدأ يتخذ منحى فلسفيا في دراسة التاريخ؛ و تجلى ذلك خاصة عنـد "ابن خلدون" الذي يعد فيلسوف مؤرخي العرب، و ذلك في مقدمته المعروفة، و اتضحت عنـده مقولتي فلسفة التاريخ: الكلية و العلية، بصورة أقوى من غيره ممن سبق.

كما عملت النكسات و الهزات التي تعرضت لها الأمة الإسلامية بعد ذلك على تعزيـز هذا المبحث عند المسلمين من خلال الرجوع إلى التاريخ و استنباط أسباب قيـام الحـضارات و أطوارها، و أسباب السقوط.

و كان "ابن خلدون" الذي عاش في عصر مليء بالتقلبات و التغيرات، و الهزات التـي أصابت المسلمين من أكبر المهتمين بعلم التاريخ، فيقول معرفا "فن التاريخ" كما يسميه، بعد أن يقسمه إلى ظاهر و باطن، "إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام و الدول و الـسوابق من القرون الأولى" : و أما في باطنه فهو "نظر و تحقيق و تعليل للكائنات و مباديهـا دقيـق، و علم بكيفيات الوقائع و أسبابها عميق"[1].

فالتاريخ إذن "فن عزيز المذهب، جم الفائدة، شريف العايدة، إذ هو يوقفنا علـى أحـوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، و الأنبياء في سيرهم، و الملوك في دولهم و سياستهم، حتى تتم فايدة الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين و الدنيا"[2]، ثم يضيف : "ليس فن التاريخ فنـا مفتوحا للخيال، أي ليس فن حكايات و أخبار منمقة، إنه فن شاق... فإنه محتـاج إلـى مآخـذ متعددة و معارف متنوعة و حسن نظر و تثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق و ينكبان به عـن المزلات و المغالط"[3].

كما أدرك "ابن خلدون" أهم مبدأ تاريخي و هو مبدأ التغير و التحول، حيـث يـرى أن أحوال الأمم لا تدوم على وتيرة واحدة، فهي في تحول مستمر و حركـة دائمـة، فيقـول: "إن أحوال العالم و الأمم و عوايدهم و نحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة و منهاج مستقر، و إنما هو اختـلاف عـلى الأيـام و الأزمنـة، و انتقـال من حـال إلـى حـال،

---

[1]- ابن خلدون، ص02.
[2]- المصدر نفسه، ص08.
[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

و كما يكون ذلك في الأشخاص و الأوقات و الأمصار، فكذلك يقـع فـي الأفـاق و الأقطـار و الأزمنة و الدول"[1]، سنة ا التي قد خلت في عباده.

و بما أن التغير الدائم هو جوهر مسار التاريخ[2]، فإن التاريخ لا يعيد نفسه و الأحداث لا تتكرر، كما يحدث في العالم الطبيعي، و إنما قد يكون هناك تشابه و خضوع لـنفس النـواميس المسيرة للكون، و من بين هذه السنن " سنة التداول:، فلا وجود لتقدم حضاري دائم و لا لتقهقر مستمر، و إنما الحضارات تتداول بين الأمم في إطار الحركة العامة للتاريخ.

و هذه السنة التي يقرها الإسلام و يؤكدها في الكثير من الآيات القرآنية كقوله تعـالى: "و تلك الأيام نداولها بين الناس"[3]، و هذا ما يوضحه ابن خلدون حينما يفسر نظريتـه الخاصـة بالحركة الدائرية للحضارة، فكل دولة تبدأ في النمو و الصعود إلى أن تصل إلى قمة التحضر، لتتحول إلى الركود فالزوال، و هكذا... و كأن التاريخ عبارة عن عجلـة تـدور و لا تـستكين لأحد"[4] هو الأقوى و حضارته هي الأبرز، و إن الأساس الذي وضعه الإسلام لهـذا الـصعود و الهبوط هو "التغيير" فيقول في الآية الثالثة و الخمسين من سورة الأنفال: "ذلك بأن ا لم يـك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

و من هذا المنطلق كذلك، نجد التصور الإسلامي الحركة و العمـل و النـشاط، بغيـة تحقيق هذا الهدف.

2- علاقة الألوهية بالعالم أو موقع الإنسان ضمن الحركية التاريخية:

لو ألقينا نظرة موجزة في سجل التاريخ و مدوناته لوجدناه يركز على التأريخ لأشخاص معينين ذاكرا سيرهم و أعمالهم، كما نسمع -بالمقابل- في الكثير من المرات أن "فلان" قد دخـل التاريخ من بابه الواسع، أو أن التاريخ سيشهد أن "فلان" قد استطاع فعلا أن يقلـب الأوضـاع و يحدث منعرجا في مسيرة التاريخ...

---

[1]- المصدر نفسه، ص44.
[2]- أحمد محمود صبحي، ص25.
[3]- سورة آل عمران، الآية 140.
[4]- نعمان عبد الرزاق السامرائي، ص125.

و هنا نتساءل: لماذا ركز "التاريخ" على أشخاص دون غيرهم، لماذا سجل أسماء هؤلاء و أهمل أسماء أخرى؟ هل لأن الأفراد هم الذين حركوا التاريخ أم أن الجماعات هـي صـاحبة الدور الأول و الأهم؟ من يصنع التاريخ إذن : "الفرد أم المجتمع؟ البطل أم الأمة؟ الـصفوة أم الجماهير؟ و من منهم الحقيقة الواقعة؟"[1].

إن هذه القضية قد أثارت اهتمام العديد من فلاسفة التاريخ، و أخذوا يصورون مـصدر حركة التاريخ كل حسب توجهاته و حسب نظرته إلى الفرد أو الجماعة.

أ- أصحاب النزعة الفردية :

فأما أصحاب النزعة الفردية، خاصة التوجه اللبرالي و الرأسمالي فيرون أن الفرد هـو أساس كل تغير لما يملك من عقل و إرادة و حرية، حيث يعمل على قلب أوضاع مجتمعه التي يراها غير ملائمة و لا قادرة على مواصلة السير في خط الحضارة، فيلجأ لأجل تأكيد فكرتـه إلى تأليب الآخرين بشتى الوسائل، و على توعية مجتمعه لحمله على مساندته فيما يدعو إليـه، و كلما كانت أساليبه قوية و مقنعة، و ما يدعو إليه متينا و صالحا زاد أتباعه و مناصروه، بعد أن يجد من المقاومة ما يجد، خاصة إذا كانت دعواه تمس مصالح الطبقـة الحاكمـة صـاحبة المصلحة في بقاء الأوضاع على ما هي عليه، و هكذا تنتقل الأفكار من الفـرد إلـى المجتمـع لتتكاثف الجهود و يساهم الجميع في بناء الحضارة.

كما يمكن أن يكون الفرد صاحب نظرية علمية أو يكون فنانا أو أديبـا أو فيلـسوفا... فيلقي بأفكاره في وسط مجتمعه لتتلقاها الصفوة بعد ذلك، فالعامة من بعدهم، و تهضم معناهـا، مما يساهم في تغيير الأوضاع انطلاقا من آراء الفلاسفة و العلماء... و الدليل على ذلك أننا إذا تأملنا في التاريخ فإننا لن نعثر على عمل فردي مستقل دون أن يدخل المجتمع كهـدف للعمـل الفردي أو كمكمل لغاية الفرد، و إن أعمال الأفراد و نتائج أعمـالهم، و مـدى تـأثيرهم فـي مجتمعاتهم، و في سير حركة التاريخ بصفة عامة هي المدعاة إلى تسجيل أسمائهم و الاهتمـام بهم كأفراد.

[1]- المرجع نفسه، ص102.

ب- أصحاب النزعة الجماعية :

أما أصحاب النزعة الجماعية فإنهم لا ينظرون إلى الفرد إلا كعضو في المجتمع، حتى أن إنسانيته لا تكتمل إلا إذا كان ضمن جماعة، و في إطار علاقات اجتماعية مترابطة، و لهذا فإن التاريخ ليس من صنع الأفراد، بل من صنع الجماعات، فالترابط الموجود بين أفراد المجتمع، و عن طريق تكاتف الجهود لأجل إنماء المجتمع و السير نحو الحضارة.

و الواقعة التاريخية في جوهرها واقعة اجتماعية[1]، أي لا يمكن أن ندخل ضمن التاريخ حدث فردي لم يكن له أي تأثير على المجتمع و لم يساهم بأي تغيير في حركته، لأن الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية كما يرى "كارل ماركس" الذي يتزعم النزعة الجماعية.

و هكذا فإننا حينما نسأل إن كانت الحضارة من إنتاج نوابغ و مبدعين، من تكوين مغيرين أو مجددين؟ فإن الجواب الأولي يكون "ليست الحضارة من منتوج عباقرة، على الرغم من دورهم"[2]، فالأعمال الحضارية إذن هي التي يبرز دورها في تغيير مسار التاريخ، و تكون فعالة و أكثر قوة من أي عنصر آخر.

إن حركة التاريخ و الحضارات لا تتم وفقا لرغبة شخص و لا لرغبة جماعة كل منفصل عن الآخر إنما مجموع من العوامل تعمل كلها متشابكة متداخلة لأجل المساهمة في تغيير مجرى التاريخ، و تقديم ما يمكن تقديمه لأجل التقدم و الازدهار. كما أن سقوط الحضارة و تقهقرها و تراجع حركة التاريخ لا يمكن أن تعزى إلى فرد بعينه، و لا إلى حادثة بعينها، و إنما هي كذلك مجموع من العناصر التي عملت بطريقة أو بأخرى على الوصول إلى هذه النتيجة أو تلك.

---

[1]- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي و جدلي لفكر ابن خلدون في بيته و معناه، ط2 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص145.

[2]- علي زيعور، ص29.

" إن التقدم فعل عوامل لا تغفل منها حتى نظرية محيي الدين عند نهاية كل قرن، و النظرية المهدية، و نظرية اللطف الإلهي"[1] التي انتشرت خاصة عند أصحاب التوجه الديني.

ج- العناية الإلهية –أو اللطف الإلهي- و حركة التاريخ :

تظهر فكرة العناية الإلهية كمدير أول و أساسي لحركة التاريخ، و تقتضي هذه النظرية التي هي أقرب منها إلى العقيدة و الإيمان، تقتضي وجود "إله" حكيم خلق العالم و دبر شؤونه جميعا، و جعل الإنسان في الأرض ممثلا لتلك الأدوار التي أرادها، لأن مشيئة ا أرادت أن تخلق الإنسان عاجزا عن تدبير شؤونه بمفرده، و عاجزا عن معرفة الخير و الشر، لهذا فهي تتدخل في كل مرة لتوجه سلوك البشرية نحو ما ينفعهم، و هذه فكرة قديمة عرفتها البشرية منذ البدء حيث "نجد كل المجتمعات تعتقد فيما نسميه عالم ما فوق الطبيعة بدرجات و أشكال مختلفة"[2] و تتطلع بالمقابل هذه المجتمعات إلى تلك القوى الخفية الغيبية أملا في الحصول على مساعدتها لنجاح مختلف نشاطات حياتهم، و تتضرع لها في الوقت ذاته خوفا من غضبها و تدخلها بما يعود بالسوء على الإنسان حسب نظرهم.

كما أن هذه النظرية تجعل للتاريخ بداية و نهاية، و ما بين البداية و النهاية إنسان يتحرك لتحقيق مشيئة ا . و قد سادت هذه النظرية العديد من الحضارات في العصور السالفة –كما ذكرنا- و ارتبطت بالدين ارتباطا كبيرا، و كانت ترى أن "عالم الطبيعة مظهر لقدرة ا ، بينما عالم الإنسان مظهر لعنايته"[3].

فكانت "نظرية العناية الإلهية عند اليهود مثلا تجعل من الشعب اليهودي شعب ا المختار، و التاريخ عندهم عبارة عن مسار مستقيم يتم فيه تحقيق غرض "يهوه" (ا)، و هو العودة إلى الأرض المقدسة، أرض الميعاد.

أما في المسيحية فقد تجلت هذه النظرية في كتب معظم "فلاسفة التاريخ" المسيحيين أمثال "القديس أغسطين" في كتابه "مدينة ا ".

---

[1]- المرجع نفسه، ص29.
[2]- محمد رياض، ص557.
[3]- أحمد محمود صبحي، ص149.

في حين اختلفت نظرة المسلمين إلى "غاية ا " و مشيئته في التاريخ عن سابقاتها، و إن الإقرار، لم يكن في البداية، مربوطا بالتاريخ و لا بالتفسير التاريخي، و إنما كان بمثابة أصول عقائدية خاصة عند بعض الاتجاهات و الفرق الإسلامية، كالشيعة مثلا، و إيمانهم بالمهدية و بالإمام المنتظر كمخلص للبشرية من ضلالها، و كمحق للحق بعد غيابه، بناء على إيمانهم بأن ا سيبعثه في آخر الزمان ليعود العدل و يزهق الباطل، و ينتهي التاريخ بهذا، و بذلك يتضح أن الشيعة الإسماعيلية مثلا أو حتى "جماعة إخوان الصفاء" قد اتخذت في تفسيرها للأحداث التاريخية طابعا تنجيميا بعيدا كل البعد عن كونه تفسير لحركة التاريخ أو فلسفة للتاريخ، فلم تكن هذه النظرة شاملة بل بقيت داخل اللاهوت.

و إذا رجعنا إلى المؤرخين المسلمين و ألقينا نظرة على مؤلفاتهم وجدنا أن التاريخ عندهم قدري، يتدخل ا في كل مرة لهداية البشرية أو لعقاب أمة طاغية، فعناية ا بعباده حسب هؤلاء هي بعثة للأنبياء كلما رأى الضلال قد عم البشرية، فيبين لهم الخير، و يحذرهم من الشر، و يشرع لهم فيما جعلهم فيه قاصرين، و يترك لهم بالمقابل جوانب من الحياة يعملون و يخترعون، و يطورون بحسب حاجاتهم، و بحسب ما يرونه صالحا لهم، و ختم ا سبحانه و تعالى بعثة للأنبياء برسالة الإسلام و بخاتم النبيين محمد –صلى ا عليه و سلم- بهذا الدين الكامل الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان على أتم أوجهها.

و بصفة عامة نقول إن المسلمين يؤمنون بأن "ا " يدبر شؤون العالم، و يرسمه لخير البشرية، وفق ما سطر في اللوح المحفوظ، و وفق "القضاء و القدر" و لكنهم لم يهملوا دور الإنسان و اتخاذه للأسباب، أي أن إرادة ا ، و إن كانت تعلو إرادة الإنسان إلا أن الإنسان لا يتخلى عن إرادته و يرضى بالخضوع التام لكل أشكال الواقع الحياتي و ذلك وفقا لعدم العلم بالغيب، و يصبح الإنسان من هذا المنطلق صانعا لتاريخه بنفسه.

و حتى تتضح لنا فكرة "العناية الإلهية" ضمن التاريخ الإسلامي و مكانتها لدى المؤرخين المسلمين إلى جانب فكرة مسؤولية الإنسان و مهمته في التغيير، فإننا نحاول عرض ذلك من خلال تطرقنا لنشأة التاريخ عند المسلمين و تطوره، و كذا أهم المؤرخين الذين حملوا هذه الفكرة.

3. نشأة التاريخ عند المسلمين :

التاريخ الإسلامي كمصطلح يهتم بذكر تاريخ الدول الإسلامية و شعوبها، و الحـضارة التي نشأت منذ مجيء الإسلام إلى غاية عصرنا هذا، مع ذكر الهزات التي أصابتها و أسبابها، كما يذكر أهم التغييرات التي أدخلها الإسلام.

و لا يمكن أن نفهم كيفية نشوء علم التاريخ عند المسلمين، و لا تطوره إلا بالرجوع إلى بيان مكانة التاريخ عند العرب قبل الإسلام.

و إن اختلف مفهوم التاريخ عند العرب قبل الإسلام عن مفهومه بعد الإسلام إلا أن هذه الإلتفاتة الغاية منها تبيان التغيير الذي أحدثه الإسلام في توجيه علوم العرب و فنونهم و آدابهم، و كيف تطور في إطار العقيدة الجديدة، بالإضافة إلى بيان اختلاف الغايات من التـاريخ وفقـا لاختلاف الحضارات و العناصر الأساسية المحركة للحضارة.

لقد نما التاريخ كباقي المعارف عند العرب ساذجا لا يرقى إلى مرتبة العلوم، و نما عبر الزمن، إلى أن اتضحت معالمه و استطاع أن يرتقي إلى مرتبة عالية ضمن سائر المعارف بعد مجيء الإسلام، فكان التاريخ قبل ذلك يقتصر –عند غالبيتهم- على "الأيام" و "الأنساب" حيـث كانوا "يتذاكرون أيامهم و أحداثهم من طريق الرواية الشفوية على هيئة أشعار مقصدة أو أخبار متفرقة"[1].

أما بمجيء الإسلام برسالته العالمية و شعور المسلمين بدورهم فـي عمـران الأرض، و أنهم مستخلفون فيها و مكلفون بنشر تعاليم الإسلام وفق مقتضيات هذا الاستخلاف، كل هـذا جعلهم يولون التاريخ أهمية بالغة غير التي كانت عندهم قبل الإسلام، لأن الدين كان دافعا لهـم و محفزا على الفهم الواعي بقيمة الحياة، و دور الإنسان فيها، كما قدم لهـم تفـسيرا لحركـة التاريخ من بدايتها، رابطا الماضي بالحاضر بالمستقبل، و موضحا المغزى من حركة التاريخ، و غايته و نهايته.

و كان علم التاريخ في أول عهده مرتبطا بالحديث ارتباطا وثيقا و خاضعا لنفس قـوانين الضبط و الدقة التي أولاها المسلمون في نقل ما أثر عن النبي –صلى ا عليه و سلم- فكانـت السيرة من أهم المواضيع التي اهتم بها في البداية، كما كان لرواية النصوص القرآنية و ربطها بأسباب النزول و التفسير دور فعال في تطوير التاريخ عند

[1]- ج-هرنشو، ص35.

المسلمين و تزويدهم بالمادة و المنهج السليم للنقل الصحيح و التعليل المنطقي للأحداث.

و مع كل هذا بقي التاريخ مرتبطا بالدين في الكثير من أشكاله، خاصـة إذا علمنـا أن العقيدة الإسلامية هي التي حددت المعالم فحصرت التاريخ من بداية الخلق و جعلت لـه نهايـة بنهاية الخلق.

"أما أشكال الكتابة التاريخية فنمت من أسلوب "السيرة" و أسلوب " الأخبـار" و أسـلوب "الأنساب" و فكرة الأمة، و كان عنصر الوقت يتخللها جميعا"[1].

فالمؤرخون بعد الإسلام أصبحوا ينظرون إلى التاريخ على أنه تاريخ أمة و تعبير عـن المشيئة الإلهية. بالنظر إلى توالي الرسالات و ختمها برسالة الإسلام.

و لكن حين حديثنا عن المشيئة الإلهية و تدبيره لشؤون الكون، فإن هذا لا يلغي حريـة الإنسان و إرادته، و لا يلغي بالمقابل مسؤوليته، لأن ا عز وجل قد ترك الأمور التي يستطيع الإنسان أن يكشفها بنفسه كقوانين الطبيعة[2] من غير تحديد و لا تقييـد، وحثـه علـى العمـل و الحركة لأجل تطوير ما بدأته الأجيال السابقة، في حين بين له الشرائع، و كل ما يتعذر عليه الوصول إليه لنقصه و قصر عقله، و أوجب عليه إتباعها ليبقى في المسار الصحيح، و يـؤدي رسالته التي كلف بها على أتم وجه.

و هذه النظرة التي يتبناها التوجه الإسلامي تلغي القول بأن الفرد هو محـرك التـاريخ، أو أن الجماعة هي المسؤولة عنه أو العناية الإلهية، كل بمفرده، و لكنه يجمع بـين العناصـر جميعا و لا يهمل أحدها على حساب الأخر، بل لكل قوته و دوره في إحداث التغيير في المسار التاريخي لأن الفرد وحده لا يمكن له أن يصل إلى كمال غايته، ما لم يكن ضمن جماعة تؤيـده و تحمل أفكاره، و تساهم معه لأجل الوصول إلى النتيجة المبتغاة، كما أن الجماعة لا يمكن لها ذلك ما لم تكن مؤيدة بمشيئة ا ، و ضمن سننه الكونية التي جعلها منذ خلق العالم، و لا يمكـن لها أن تواصل طريقها لولا إمداد ا لها بالعون في كل مرة من خلال بعثه للرسل و الأنبيـاء، و كذا بتقييضه للمصلحين و المجددين، و كما يشير الحديث النبوي أنه على رأس كل قرن يبعث ا لهذه الأمة من يجدد لها دينها.

---

[1]- عبد العزيز الدوري، ص59.

[2]- نعمان عبد الرزاق السامرائي، ص83.

و هكذا فالحضارة -وفق المنظور- لا تقوم على عامل واحد فقط، بل إن تـداخل عمـل الفرد و الجماعة و إمتزاجه باللطف الإلهي يجعلنا لا نستطيع الفصل بـين العامـل و الأخـر و إرجاع الحضارة إلى أحدهما دون سواه، لأن التفسير الحقيقي للحركة التاريخية لا يتم إلا من خلال إدراك تلك "العلاقة المتبادلة بين سائر القيم التي تصنع التاريخ، مادية و روحية، طبيعيـة و غيبية"[1].

و هذا هو الموقف الذي يتبناه المؤرخون المسلمون بصفة عامة.

و بالرجوع إلى العوامل التي ساهمت في نشوء علم التاريخ عند المسلمين، فإننا نجـده شديد الإرتباط بالقرآن و علومه، و بالسنة و فروعها، لهذا عمد معظم المؤرخين المسلمين إلـى تبيان تلك الصلة القوية بين "المشيئة الإلهية" و بين "أفعال الإنسان" في مؤلفاتهم، و إن كـانوا لا يهملون دور الإنسان، إلا أنهم يجعلونه لا يخرج عن تلك المشيئة، فمـشيئة ا تعالـى و مـشيئة الإنسان، فكان التاريخ بذلك مرتبطا بقضاء ا و قدره، و بأن كل ما يحدث قد جرى به القلم من أول خلقه.

فكان التاريخ عند "ابن الأثير" مثلا و عند الطبري و المسعودي و اليعقوبي "تاريخ قدري يرتبط بحدوث الوحي"[2]، و يرى أغلب المؤرخين المسلمين أن الإنسان قاصر، و هو بحاجة إلى عون خارجي يرشد الإنسان في حياته، و يبين له الخير و الشر، و يشرع له الشرائع الـصالحة التي تنمي الخير لديه، و توصله إلى تحقيق سعادته.

كما تتدخل العناية الإلهية في إمتداد حضارة ما أو فـي توجيههـا أو زوالهـا، و لكـن بالمقابل علق ذلك كله على الأفعال و الأخلاق و العقائد التي يتبناها أقوام هذه الحضارة أو تلك.

و يوضح ابن خلدون مدى صلة استمرار الحضارة بالإرادة الإلهية بقوله، فـي إطـار الحديث عن المجتمع الإنساني "...و لكنهم يؤكدون أن هذا الاجتماع لا يمكن أن يستمر بـدون تدخل رجل غير عادي، يبعثه ا لفرض الشرائع و منع النزاعات التي تنـشئ مـن إخـتلاف المصالح بين الناس، و يمكن أن تؤدي إلى هلاك النوع البشري"[3].

---

[1]- المرجع نفسه، ص99.
[2]- محمد جلوب فرحان، ص110.
[3]- ابن خلدون، ص274-275.

و الإيمان باللطف الإلهي عند المسلمين يؤكد لديهم أن ما خلقـه ا لـيس عبثـا و لا خاضعا للصدفة و الأهواء، و إنما هو محدد وفق حكمة و غاية سامية أرادها ا ، و ا يـدعو الإنسان من خلال الآيات القرآنية إلى المشي في الأرض و النظر في ملكوته و قدرته، و النظر إلى ما أصاب الأمم السالفة ليعلموا حق العلم أن ا خالق هذا الكون و هو مدبر شؤونه.

فهذه الفكرة التي يحملها القرآن الكريم "على أن للتاريخ معنى أخلاقيا و روحيا مؤسـسا على الألوهية بالعالم و دور الإنسان فيه، بوصفه خليفة ا في أرضه"[1] لأن القـرآن إن حـث الإنسان على العمل و الإنتشار في الأرض إلا أنه يحذره من عواقب خروجه علـى سـنن ا و الإعتزاز بما وصل إليه، مذكرا في كل مرة بأخذ العبرة من الأمم السالفة و ما أصابها مـن هلاك حينما عصت ا و غيرت سننه و شرائعه.

و هكذا يصبح التاريخ وفق هذا المنظور "صيرورة متقطعة، متعلقة بـالإرادة الإلهيـة، و البشر مسؤولون في إطار هذه الصيرورة"[2].

4- الغاية من التاريخ عند المسلمين:

لقد عرض كتاب ا عز وجل في إطار "القصص القرآني" العديد مـن أحـوال الأمـم السابقة، و مصير هذه الأمم، و بين أسباب سقوطها، لغاية هامة و هي الإعتبار، فالأمم الـسالفة خضعت للناموس الكوني الذي وضعه ا عز وجل و هو تغير حال الأمة بتغير ما في أنفـس أهلها، و كان في كل مرة يكشف لنا فيها مصير أمة من الأمم في الماضي يعود ليخاطب مـن يعيش في الحاضر موجها إياهم نحو الإعتبار و سلوك طريق الحق، محاولين الإبتعاد عما كان سببا في زوالها، و يقول ا تعالى في هذا: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب"[3].

و من هنا نستخلص الغاية الأولى من التاريخ و هي: فهم القوانين التي يخضع لها نشوء أو سقوط حضارة من الحضارات أو أمة من الأمم، و علـى ضـوئها يمكـن فهـم الحاضـر و المستقبل.

1- محمد جلوب فرحان، الهامش (1)، ص 152-153.
2- ناصف نصار، ص320.
3- سورة يوسف، الآية 12.

الفائدة الثانية التي يمكن أن نجنيها من دراسة التاريخ هي كشف تجـارب مـن سـبقنا و إستغلال ذلك في حاضرنا، كإفتراض فكرة أو تحويرها وفق مقتضيات العصر الذي نعـيش فيه، و هذا عن طريق البحث و العمل، هذا من جهة، و من جهة أخرى فـإن التعـرف علـى ماضي كل حضارة هو من واجب الأمم لتعلم مضيها و تستنبط طرق نهضتها، و تعرف موقعها في التاريخ لتتمكن من توظيف الماضي في الحاضر و ربطه بالمستقبل، و يعتبر هـذا بمثابـة اختصار للطريق و ربح للوقت، و عدم الاضطرار للبدأ في كل مرة من الصفر، فتجارب مـن سبقنا توفر الكثير من الوقت بسبب تفادي أسباب السقوط و التمسك بأسـباب النمـو و التقـدم، فيحقق التاريخ ذلك التواصل بين التراث (الماضي) و الحاضر في ظل الإستمرارية لأجل عطاء أكبر و أنفع. و هكذا يكون التاريخ سجل للخبرات الإنسانية، فكل جيـل يـأتي إلا و يـضيف لخبرات السلف خبرات جديدة لأن "ذاكرة الجنس الإنساني هي التاريخ"[1].

طبعا هذه النظرة بأن التاريخ بما يحمل من ماضي، هو في خدمة الحاضـر لا يحملهـا المسلمون فقط، بل هي غاية التاريخ عند غيرهم كذلك، فهذا مثلا المؤرخ الإيطـالي المعاصـر "كروتشه بندتو Croce Benedetto" (1866-1952) يحدد فائدته بقولـه: "إن التـاريخ كلـه تاريخ الحاضر، فنحن لا نبغي حقا من دراسة التاريخ غير التعرف على الإطار الذي نعيش فيه و معرفة أصوله، و لا يتسنى لنا معرفة الحاضر و تفسيره ما لم ندرك الماضي بالبحـث فـي حقيقة وجوده"[2].

و لكننا نتساءل مع ذلك إن كان التاريخ فعلا يجنبنا تكرار أخطاء الماضـي و تفاديهـا باجتناب الشر من خلال الاعتبار، هل يزول الشر من العالم بمجرد علمنا أنه أدى إلى هلاك من سبق؟

إن طبيعة الإنسان و غرائزه لا تتغير، و إن تغير الزمان و المكان، فهو بحبه للإمـتلاك و السيطرة، و بعجلته و تهوره في الكثير من الأحيان بطغيانه و غفلته يكون بعيدا عن الـرأي السديد، فلا تفيد أحداث الماضي إلا العقلاء و لو كان الأمر عكس ذلك لما رأينا الإنسان ينـدفع نحو الحرب مثلا مع علمه بما تخلفه الحروب، و لا عن اختراع ما

[1]- احمد شلبي، ص42.
[2]- المرجع نفسه، ص36.

يفتك بالإنسان مع علمه بالخطر الداهم الذي يهدد حياته، و لكن العبرة "لأولي الألبـاب" الـذين يخاطبهم ا عز وجل في كتابه العزيز.

هذا، و إن تغير حال أمة و تبدله مرتبط بأعمال تلك الأمـم و عقائـدها، و أخلاقهـا، و يوضح القرآن ذلك في الآية الكريمة: "إن ا لا يغير ما بقوم حتى يغيـروا مـا بأنفـسهم"[1]، و بذلك تتفادى الأمم الوقوع فيما وقعت فيه سابقاتها، و كان سبب لزوالها، هذا إن حكمت بحكم العقل و المنطق، و تتشبث بالمقابل بما كان سببا في رقيها حتى تحقق صلاحها، و تدل الآيـات الكريمة على ذلك، كقوله تعالى: "و تلك القرى أهلكناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلكهم موعـدا"[2]، و "واتقوا فتنة لتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة"[3]، " و لقد كتبن في الزبور من بعـد الـذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون"[4]، "فهل ينظروا إلا سنة الأولين، فلن تجد لسنة ا تبديلا، و لن تجد لسنة ا تحويلا"[5].

و إذا كان التاريخ عند المسلمين يبدأ مع الخلق و ينتهي بيوم الحساب الذي يعتبر بمثابة إنهاء "لفعالية الإنسان في العالم"[6]، فإن النظرة الإسلامية إلى الدنيا تـصبح علـى أنهـا "متـاع الغرور" و أنها فانية و تعتبر دار اختيار و تمييز بين الصالح و الطالح و "أنها مرحلة اسـتعداد لحياة أخرى"[7]، و مجرد محطة نغادر منها لعالم دائم، و بهذا فإن الفائدة التي يجنيها المسلم مـن دراسته للتاريخ هو الإعراض عن لهو هذه الحياة التي تـذهب بـالكبير و الـصغير، القـوى و الضعيف، الغني و الفقير، العزيز و الذليل، و لا يبقى فيها خالد، و هذا مـا يوضـحه "ابـن الأثير" في قوله: "أما الفوائد الأخروية: فمنها أن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها، ورأى تقلب الـدنيا بأهلها، و تتابع نكباتها على أعيان قاطنيها، و أنهـا سـلبت نفوسـهم و ذخـائرهم و أعـدمت أصاغرهم و أكابرهم، فلم تبق على جليل و لا حقير،

1- سورة الرعد، الآية 11.
2- سورة الكهف، الآية 59.
3- سورة الأنفال، الآية 25.
4- سورة الأنبياء، الآية 105.
5- سورة فاطر، الآية 43.
6- نعمان عبد الرزاق السامرائي، ص39.
7- محمد جلوب فرحان، ص103.

و لم يسلم من نكدها غني و لا فقير، زهد فيها و أعرض عنها و أقبل علـى التـزود للآخـرة منها...ورغب في درجاتها العليا"[1].

و يصبح التاريخ بذلك مجموعة من العبر التي تعمل على تمتين العقيـدة و الاسـتعداد للآخرة، لأنهم على يقين بزوال الدنيا، و أن مصير الإنسان هو الذي يتحدد في اليوم الآخر.

كما يمكن أن تكون للتاريخ فائدة أخرى، و هي الاقتداء بالصالحين من الأفراد، و باتباع الأنظمة الصالحة في تسيير المجتمعات، و هذا ما يوضحه "ابن الأثير"، فيقول حين حديثه عـن فائدتـه بالنسبة للفرد أولا: "إن ما يحصل للإنسان من التجارب و المعرفة بالحوادث، و ما تصير إليـه عواقبها فإنه لا يحدث أمر إلا قد تقدم هو أو نظيره، فيزداد بذلك عقلا، و يصبح لأن يقتدي بـه أهلا"[2].

ما فائدته بالنسبة للدول و المجتمعات فيقول: "و منها أن الملوك و مـن إلـيهم الأمـر و النهي إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور و العدوان، و رأوها مدونـة فـي الكتـب يتناقلها الناس فيرويها خلف عن سلف... و نظروا إلى ما أعقبت مـن سـوء الـذكر و قبـيح الأحدوثة، خراب البلاد، و هلاك العباد، و ذهاب الأموال، و فـساد الأحـوال... اسـتقبحوها، و أعرضوا عنها... و إذا رأوا سيرة الولاة العادلين و حسنها و ما يتبعها من الذكر الجميل بعد ذهابهم، أن بلادهم و ممالكهم عمرت، و أموالهم درت، استحسنوا ذلك و رغبوا فيه و ثابروا عليه... هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التي دفعوا بها مـضرات الأعـداء و خلصوا بها من المهالك..."[3].

فالتاريخ إذن يحث الإنسان، و يكون بمثابة الدافع على الإقتداء بالصالحين من الأفراد إذا ما رأوا نتيجة ذلك الصلاح من خير و سعادة، و كذا من الإقتداء بالحكام الصالحين في تـسيير شؤون أممهم إذا ما رأوا ما حققوه من رقي و تقدم، و ما وصلت إليه أممهـم مـن حـضارة، فيدفعهم ذلك إلى استنباط نماذجهم و السعي لحذو حذوهم بما يتناسب و عصرهم، و بما يـتلاءم مع مجتمعاتهم، و في الوقت نفسه يبعدهم عن كل ما

[1]- إبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص8-10-11.
[2]- المصدر نفسه، ص10.
[3]- المصدر نفسه، ص9-10.

كان من شأنه التسبب في خراب البلاد و هلاك العباد، فلا يقعون في أخطائهم و لا يكررون أفعالهم.

و لما كان التاريخ للعبرة، فإن المسلمين اهتموا بالتأريخ للأشخاص في إطار كتب "السيرة" بما فيها سير الأنبياء، و الحكماء، و العلماء، و لم يقتصروا على التأريخ للحكام و لأخبار السياسة و الحرب، و هذا إيمانا منهم بما للأنبياء و الحكام، و العلماء من دور بالغ الأهمية في تغيير مجرى التاريخ، و في قلب الأوضاع، أكثر مما تغيرها الحروب، و السياسيون، و لأن كانت الحروب أقوى الأحداث ضجيجا و صخبا في التاريخ، إلا أن الأفكار و العقائد هي الأقدر على إحداث التغيير على الرغم من قلة الضجيج الذي تحدثه، و هي الأكثر فاعلية و تأثيرا في الحركية التاريخية.

كما يمكن أن يكون التاريخ بمثابة محفز على إحداث التغيير في الواقع، لأن الحاملين لفكرة إعادة البناء يستندون إلى الماضي في استخلاص نقاط قوة يستغلونها لتوجيه آرائهم و أفكارهم المتسمة بالجدة، كما تكون لهم بمثابة الدعم و الأمل في أن مصير دعوتهم النجاح حينما يرون أن كل من كان يحمل أفكار صالحة و بذرها في مجتمعه قد نمت بذوره و إن طالت المدة، هذا، على الرغم مما تعرضوا له من رفض و مجابهة، كما يمكن أن يكون سندا، بالمقابل، لأصحاب دعوة المحافظة و الرافضين للتغيير عن طريق الرجوع إلى نماذج الماضي و التشبث بها و اعتبارها تراث لا يتخلى عنه، و لا يجدد فيه.

أما الغاية الأخرى من التاريخ فهي التأكيد على وحدة التاريخ البشري، و التأكيد على إنسانية الإنسان و عالمية حضارته، لأننا حينما نطلع على إسهامات الحضارة الأخرى ندرك ترابط كل حضارة، و أن كل واحدة قد ساهمت بقسط معين في تحريك التاريخ، و كلما زاغت حضارة ما عن هدفها، خلفتها أخرى لتكمل مسيرة الرقي في سبيل تحقيق الإنسانية للجميع[1].

[1]- نظرا لهذه الفوائد الجمة للتاريخ فإن المسلمين كانوا شديدي الحرص على التاريخ و التأريخ، قد ظهر منهم العديد من المؤرخين، نذكر منهم على سبيل المثال –لا الحصر- ما يلي:
ابو عبيدة (110-211 هـ، 728-826 م) من كتبه: المفاخر، المثالب و كتاب الموالي-أحمد بن يحي بن جابر البلاذري (ت279هـ، 892م) له: "فتوح البلدان" و "أنساب الأشراف" – اليعقوبي (ت284هـ، 897م) له كتاب "البلدان"- ابن قتيبة (ت270هـ،883م)، له كتاب "المعارف- الدينوري" (ت282هـ،891م) له كتاب "الأخبار الطوال"- الطبري (ت310هـ،823م) له كتاب "تاريخ الرسل و الملوك"- عروة بن الزبير (23هـ، 643م – 94هـ،712م) و الزهري (51هـ، 671م -124 هـ،742م).

كنا بينا سلفا أن التاريخ عند المسلمين قدري، يخضع لمشيئة ا و إرادته و لكنه بالمقابل لا يلغي دور الإنسان في إطار الحركية التاريخية، و لا ينفي مسؤوليته فيما تؤول إليه حضارته من نمو أو انحطاط، و هذا ما سنوضحه في العنصر الموالي حين الحديث عن حـث الإسـلام على العمل و على الحركية و عدم الركون إلى السكون و الخضوع.

5. دور الإنسان في التاريخ وفق المنظور الإسلامي :

إن الإرادة الإنسانية ذات فعالية كبيرة في صنع الحضارات، و إن توالي جهود الأجيـال في سبيل الرقي و التقدم كان بفضل ذلك الوعي الـذي يحملـه الإنـسان بـضرورة التغييـر و ضرورة العمل، و عدم الرضى بالواقع، لأن الركون إلى السكون و الخنوع و إهمال التجديد في كل مرة يؤدي إلى تقهقر الحضارة، و عدم تمكنها من مواصلة سيرها، فما كان جديدا يصبح قديما و القديم إذا لم تتم تغذيته و جعله مرنا يتكسر مع أول هزة تصيب الحضارة.

فالإنسان إذن هو الذي يواجه الطبيعة و يستغلها و يكيفها بحسب مقتضيات حياته، و تبعا لتطلعاته، و هناك آيات كثيرة في القرآن تؤكد جميعها مسؤولية الإنسان فـي فنـاء حـضارته، و على العكس من ذلك كلما التزم مجتمع ما بالمبادئ و الشرائع التـي شـرعها ا ، و كانـت أعمالهم تتم وفق ما تمليه عليهم عقيدتهم كان الفلاح أقرب، و يتحقق له العـيش الكـريم فـي حضارة يسودها العدل و الخير.

إن معرفة الخطأ من خلال التاريخ يكون داعيا لتجنب الكثير من الأزمات عـن طريـق العمل لأجل تغيير الواقع كلما دعت الضرورة إلى ذلك، فالسير في الطريق المسدود قد يـؤدي إلى انفجار المجتمع و هلاكه، و حتى نتجنب هذا الهلاك لا بد من تغيير الطريق بطريق آخـر يوصل إلى الأمان، و الصعود بدل السقوط، فبيد الإنسان قوة نهضته و بيده أسباب سقوطه، لأنه "سيد الكون، و مهندس الحضارة"[1].

و من متطلبات الحضارة الحركة الدائمة، و إن التدافع الـذي يحـصل بـين النـاس، و الصراع الدائم بين الحق و الباطل -كل حسب مفهومه للحق و للباطل- من شأنه أن يغذي تلك الحركـة، و كـل مـن اسـتكان ورضـي بـالركود، فـإن الحـضارة تتجـاوزه إلـى

[1]- نعمان عبد الرزاق السامرائي، ص114.

مجتمعات أقوى و أقدر على التغيير، و يقول سيد قطب: "...و هنا تتكشف على مدى البصر ساحة الحياة المترامية الأطراف تموج بالناس في تدافع و تسابق و زحام إلى الغايات، و من ورائها جميعا تلك اليد الحكيمة المدبرة تمسك بالخيط جميعا، و تقود الموكب المتزاحم المتصارع المتسابق إلى الخير و الصلاح و النماء، في نهاية المطاف"[1].

و لولا هذه الفطرة التي فطر الله الناس عليها في اختلاف المصالح و الصراع لأجل تحقيقها لتأسنت الحياة من الركود و الجمود، و لبقيت طاقات الإنسان الفكرية و العضلية معطلة، و لبقيت الطبيعة على صورتها الأولى، و لبقيت حياة الإنسان على حالها منذ البدء إلى الآن، و إن "كل أمة أو جماعة تبتعد عن الصراع السوي و تنحرف عن طريق الحق، و تتوقف عن التغيير و التبديل"[2] فإنها تتعرض للهزات و المشاكل، و لو استمرت على حالها كان مصيرها السقوط، و هذا بسبب تخليها عن غاياتها و أهدافها التي رسمتها عند بداية الطريق، و كان سببا لصعودها، لأن غياب الوعي، و الركون إلى السفاسف من الأمور ليس بالأمر الذي يحصل به التفوق، و إنما يحصل هذا الأخير بالعمل و البحث لأجل الانتفاع بما خلق الله للإنسان، من خلال ذلك التفاعل بينه و بين الطبيعة، و اكتشاف أسرارها، و معرفة عظمة الله و قدرته في خلقه.

و هذه الدعوة الإسلامية إلى العمل و التفاعل مع الطبيعة تولد لدى المسلم نوعا من الإقبال على الحياة، و السعي للتغيير الدائم، و عدم الرضى بالواقع.

و الله لم يترك الإنسان هائما على وجهه فوق هذه الأرض، و إنما منحه عقلا به يفكر و يدبر أموره، و تعتبر "القدرة على التفكير الإبتكاري من أهم القدرات العقلية التي تجعل الفرد يساهم في عملية البناء الحضاري"[3]، و منحه إرادة، و حرية اختيار، هذه الإدارة و الحرية يستخدمها الإنسان في اختيار طريقه، و يوجه نفسه نحو ما يريد، و لكنه يبقى مسؤولا على كل اختيار، و يحاسب عن كل عمل.

[1]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ط12 (دار الشروق، دون سنة نشر)، ص270.
[2]- نعمان عبد الرزاق السامرائت، ص126.
[3]- سعد الله الطاهر، ص11.

و إذا ما رجعنا إلى أهم مقومات الحضارة لوجدنا أن الحرية من أهم العوامل المساعدة على الإبداع و الاختراع، و التفكير الحر كان أقوى تأثيرا و نفعا من الأفكار التي تخضع أصحابها للقهر و المراقبة، و التاريخ يحمل لنا أمثلة كثيرة عن ازدهار أمم سادت فيها الحرية، و عن سقوط أخرى لم يعرف فيها أصحابها الحرية، كالحضارة اليونانية التي كان فيها مفكروها من الأحرار أصحاب المراتب العالية.

و خلاصة القول أن الإسلام يؤكد على مبدأ هام من مبادئ السيرورة التاريخية، و هو مبدأ التغير و عدم الثبات، من خلال الدعوة إلى العمل و الانتشار في الأرض، و تسخير الطبيعة لخدمة الإنسان، و تحقيق المصالح الدنيوية و الأخروية، فهو منهج يتميز "بالفعالية الجضارية"[1] و يحث على التكامل بين الدنيا و الآخرة.

هذا، و قد تصادم مبدأ الجبر و القبول بالأوضاع السائدة و القول بأنها قضاء و قدر لا نرفضه، مع مبدأ حرية الإدارة، و الفهم الصحيح للقضاء و القدر كعنصر فعال في دفع حركة التغيير.

حيث يعتبر الإيمان بالقدر من أصول الإيمان، فلا يصح بدونه، لأنه يتضمن الإيمان بعلم ا و إرادته و قدرته، و إن القول به لا ينفي العمل و الأخذ بالأسباب كما سنرى.

6- معنى القدر و القضاء:

ورد في فتح الباري لابن حجر العسقلاني: القدر مصدر، نقول: قَدَرت الشيء بتخفيف الدال و فتحها أقدِره بالكسر و الفتح، قَدَارًا و قَدَرًا، و إذا أحطت بمقداره[2].

أما في القاموس المحيط للفيروز آبادي، فقد عرف على أنه القضاء و الحكم و مبلغ الشيء، و التقدير و التروية و التفكير في تسوية الأمر[3].

و يقول الجرجاني في التعريفات "القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود، واحد بعد واحد مطابق للقضاء، و القضاء في الأزل"[4].

---

[1]- سليمان الخطيب، ص18.
[2]- عمر سليمان الأشرق، ص25.
[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4]- ابن تيمية، ص44.

أما القضاء فيعني الفصل و الحكم، يقال: "قضى يقضي قضاء، فهـو قاضـيا إذا حكـم و فصل، و قضاء الشيء إحكامه و إمضاؤه و الفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق"[1].

قال تعالى: "و كان أمرا مقضيا"، و قوله "كان على ربك حتما مقضيا"، و كـذا قولـه: "و إذا قضي أمرا فإنما يقول له كن فيكون"[2].

"كما جاء معنى القضاء و القدر بمعنى: تعلق الإرادة الإلهية بالنظام الكوني من حيث أنه نظام، لا من حيث أنه جبر مطلق بتناول الحياة النفسية و الاجتماعية للإنسان"[3].

و الفهم الخاطئ لمفهوم القضاء و القدر أدى بفئة من المسلمين إلى ترك العمل و الأخـذ بالأسباب إتكالا على القدر أمثال طوائف من الزهاد المتصوفة، و بعض جهال المسلمين، و قالوا بالجبر، و اعتبروا الإنسان كالريشة في مهب الريح لا يملك من أمره شيء، و وصل بهم الأمر إلى حد الاحتجاج بالقدر لما يصدر منهم من أعمال مخالفة للشرع، و انتشر هذا الاعتقاد انتشارا واسعا عن طريق الطرق الزائفة، إلى حد جعل بعضهم يقول:

جرى قلم القضاء بما يكون	فسيان التحرك و السكون
جنون منك أن تسعى لرزق	و يرزق في غيابته الجنين[4]

إلا أن الحقيقة أن ا قدر الأسباب و المسببات معا، و القرآن و السنة جميعا تدعو إلـى اتخاذ الأسباب، و أمر بالعمل و السعي و إعمال العقل في كل هذا، يقول تعالى: "فإذا قـضيت الصلاة فانتشروا في الأرض و ابتغوا من فضل ا "[5]، و الرسول –صلى ا عليه و سلم- بين لأصحابه حقيقة القدر و عدم تنافيه مع العمل، بل إنه ينبذ الدعة و السكون فالتسليم لأمر ا من غيـر سـعي و لا عمـل يتحـول إلـى جمـود، "و مـا يريـده الإسـلام إنمـا هـو

---

[1]- عمر الأشقر، ص27.

[2]- سورة البقرة، الآية 117، و سورة مريم الآية 21 و الآية 71.

[3]- جميل، م،منيمة، مشكلة الحرية في الإسلام المشكلة الفلسفية، تقديم و إسراف د، فريد جبر (بيروت: دار الكتاب البناني، 1982)، ص30.

[4]- عمر الأشقر، ص76.

[5]- سورة الجمعة، الآية 10.

أن يعقل الإنسان و يتوكل و أن يدبر لنفسه بهداية عقله الذي جعله ا مرشدا، و يعلم مع ذلـك أن ليس كل الأمر بيده، و أن من الأقدار ما لا تدركه الأفكار"[1].

و قد أدى هذا الفهم الخاطئ لمسألة القضاء و القدر إلى توسيع المجال لبعض المفكـرين الذين استغلوا هذه النقطة في نقد الإسلام، و اعتباره دين جمود، يرفض التقدم و اعتبـاره دينـا سلبيا، غير أن الإسلام بريء من كل هذا، فهو على العكس من ذلـك أعطـى للإنـسان إرادة و حرية، و حمله مسؤولية كل عمل، و حثه بالمقابل على الانتشار في الأرض، و جعله عنصرا إيجابيا في الكون.

و هكذا فإن الكلام عن القضاء و القدر هو في الحقيقة كلام عن حرية الإنسان و إرادته المختارة، و تعتبر هذه المسألة من أهم المسائل التي عالجها المفكرون مـن القـديم إلـى الآن، و لكل رأيه، و لكل حجته.

فإن كانت الإرادة هي "التصميم الواعي للشخص على تنفيذ فعل معين أو أفعال معينـة"[2] فهي بلا شك مرتبطة بهدف معين يسعى لتحقيقه، و يعمل لأجل ذلك، و تبعا لهذا، فقد وضع ا سبحانه و تعالى الشرع فصار معلوم لنا، "وضعه لتسير عليه أعمالنا أما القدر فمغيب عنا، أمرنا ا بالإيمان به لأنه من مقتضى كمال العلم"[3].

و قد ورد في معجم "لالاند" معنى الإرادة على أنها "شكل الفعل الشخصي الذي يتضمن في صورته الكاملة امتثالا للفعل المراد إحداثه و قرارا وقتيا بالميل إلى هذا الفعـل، و تـصور الأسباب الداعية إلى إنجازه أو عدم إنجازه، و الشعور بقيمة هذه الأسباب، و التـصميم علـى الفعل وفقا لما تشير إليه و الانتهاء إلى التنفيذ أو الاقتناع النهائي"[4].

فيتضح من هذا أن وعي الإنسان وسعيه همـا شـرطان ضـروريان لتحقيـق الإرادة، و تحقيق الفعل في الوقت ذاته إلا أن هذا لا يلغي مـا نـسميه توفيـق ا أو تـدخل العنايـة

---

[1]- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم، تقديم عبد الرحمان بوزيدة (الجزائر: موفم للنشر، 1990)، ص108.
[2]- م.ر.زنتال، ب.بودين، الموسوعة، مادة "الإرادة"
[3]- عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية، رواية و تعليق محمد الصالح رمضان، ط2 (الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، 1966)، ص92.
[4]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة، مادة "الإرادة"

الإلهية لتحقيق ذلك، و هذا ما يتضح جليا في الموقف الذي اتخذه المعتدلون من أهل السنة فـي الإسلام، حيث يجمعون بين إرادة ا و اختيار الإنسان.

فالإنسان نتيجة حرية إرادته سعى إلى تحريك التاريخ وفق اختياراته المختلفة، و لكنـه بالمقابل كان خاضعا إلى القانون الإلهي و إلى إرادة ا العليا التـي سـمحت بحـدوث هـذه الاختيارات.

القسم الثاني:
التاريخ الإسلامي و فكرة التغيير.

الفصل الأول:
الإسلام والتغيير: الحضارة العربية و الانعطاف التاريخي بمجيء الإسلام.

في كلامنا عن المرحلة الفاصلة بين حالة العرب قبل الإسلام وحالتهم بعده بالنظر إلى مجمل التغيرات التي أحدثها الإسلام تتبادر إلى أذهاننا عدة أوصاف عن طبيعة ذلك التغيير أهو ثورة أم انقلاب أم مجرد تحول بسيط في مجرى التاريخ؟.

و حتى نتمكن من وضع الوصف الصحيح لهذه لمرحلة الفاصلة في تاريخ البشرية فإننا نحاول بدءا وضع مفهوم كل من الثورة و الانقلاب (وهما أكثر ما يوصف به التغيير الذي أحدثه الإسلام من قبل المؤرخين) لنقيس على ذلك الأحداث التاريخية في تلك الفترة وكيف أثرت، فنتمكن حينها من وضع الإسلام في موقعه الملائم من التاريخ إلى حد معتبر.

1- مفهوم الثورة:

استخدم العرب مصطلح الثورة بعدة معاني وكان من ضمن ما يعني عندهم "الهياج والانقلاب والتغيير والوثوب والانتشار والغضب" [1]

كما استعمل هذا المصطلح كدليل على طريقة من طرق التغيير بالإضافة إلى مصطلحات أخرى استخدموها جميعا للدلالة على التغيير مثل مصطلح النهضة "لأن النهوض كالثورة يعني الوثوب و الانتفاض"[2] إلا أن هذا اللفظ استعمل حديثا في الفترة التي اصطلح على تسميتها "بالنهضة العربية".

كما أشار "حسن حنفي" في موسوعته إلى معنى الثورة بقوله .."إن مرادنا بالثورة هي أنها العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق من أجل تغيير المجتمع تغيرا جذريا وشاملا والانتقال به من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى أكثر تقدما"[3].

وهذا إشارة إلى أن الثورة ليست تلك الفوضى ولا ذلك العمل العشوائي الصادر عن الدهماء، إنما هو عمل منظم هادف يقصد إلى نقل المجتمع من مرحلة مرفوضة إلى مرحلة يعتبـرها الثوريون الحل لتخطي المشاكل التي كان يتخبط فيها المجتمـع و الثـورة لا تقتصـر علـى تغيـر جانب من الحيـاة دون الآخـر وإنما تسـعى إلى الشموليـة والتغيير الجذري إلى أقصى ما أمكـن ذلك خاصـة أن الثـورة لا يمكـن أن تقـوم إلا بعـد

---

[1]- حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية بحوث في أصول الدين ، أصول الفقه ، العقل و النقل ، م2، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1986) ص 428.

[2]- الرجع نفسه، ص430.

[3]- المرجع نفسه، ص.427

عموم الفساد ووصول المجتمع إلى مرحلة خانقة فنرى لذلك أن التغيير يشمل كل ما يمسه الفساد. وإن هذا العمل يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكين لسعادة الإنسان ورفاهيته "محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنساني نحو مثله العليا التي ستظل أبدا ودائما زاخرة بالجديد الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاذ والتحقيق"[1] .

فالثورة إذن، تهدف إلى تقدم و كمال الإنسانية هي في حركة نحو ذلك النموذج الذي يحقق سعادة الإنسانية و رفاهيتها.

والثورة تعني كذلك "الهجرة من حال الاستسلام والسكون إلى حال التمرد والحركة فهي هجران للركود والموت، ووثبة يتجاوز بها الإنسان والمجتمع ذلك الوضع الحائر والواقع الظالم ليستبدل به آخر أكثر إشراقا ومضاءة...(إنها) التغيير الذي يبدل حالا بحال وسادة بسادة، ويستبدل بواقع بال واقعا جديدا"[2].

وعليه تصبح الثورة رفضا للقديم ودعوة إلى التجديد وكان الإسلام كذلك حينما رفض "الجاهلية" ودعا إلى الحضارة بكل معانيها وعلى أتم أوجهها، فهو ثورة في كثير من مناحيه، ثورة على الظلم وعلى الوثنية، ثورة على الاستغلال والاستعباد وثورة على كل ما من شأنه أن يخل بإنسانية الإنسان ويسلبه حريته ويدعو في الوقت ذاته إلى الرفض والتغيير وإن الآيات القرآنية الحاثة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدليل على ذلك، فارتبط لهذا مفهوم الثورة بمفهوم الرفض والتغيير، أما عن أهم الأسس التي تقوم عليها الثورة فهي كما حددها التعريف الوارد في موسوعة السياسة كمايلي:

الثورة (Révolution) لفظ يستخدم للدلالة على عدة معاني فهي تدل على أنها: "تغييرات فجائية وجذرية تتم في الظروف الاجتماعية والسياسية، حتى وإن تمت هذه التغييرات ببطء ودون عنف كما هو الحال عندما نقول ثورة علمية ثورة فنية ثورة ثقافية، فإن هذه التغييرات المعاصرة تستخدم لوصف تغييرات شاملة في مجالات متعددة من الحياة"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 427.

[2] المرجع نفسه ، ص 437. 439

[3] عبد الوهاب الكيالي، و آخرون ، موسوعة السياسة، ج1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، دون سنة نشر) "مادة الثورة".

ومن هنا نلاحظ أن الثورة تهدف إلى التغيير الشامل وتستند في ذلك إلى قاعدة شعبية عريضة مؤيدة لها أما الوسائل فهي تختلف من طرق سلمية إلى طرق عنيفة.

وبالنظر إلى تعريف الثورة الثقافية كما ورد في الموسوعة نفسها يمكننا أن، نعتبر التغيير الذي أحدثه الإسلام ثورة على النظم السابقة جاء بهدف نقض كل فاسد منها وتعديل أو تجديد ما هو صالح أو طاله بعض الفساد، حيث ورد التعريف كما يلي: "هي تحول فكري جذري وحاسم في النظرة إلى الحياة والعلاقات الإنسانية مرتبطة بالدعوة إلى النضال والتقدم. يستهدف بشكل عام الارتقاء بالمجتمع من حالة أدنى إلى حالة أعلى من خلال الارتفاع بمستوى الطموح والأداء والاستجابة الناجحة للتحديات المطروحة على شكل وثبة خلاقة تفتح آفاق حضارية متقدمة، والثورة الثقافية ملازمة للثورات والثقافات من ضمن مسيرة التاريخ وقوانين التطور والصراع... كما أنها نقطة الانطلاق والافتراق في التحولات الكبرى في التاريخ الحضاري... وعلى هذا الأساس يمكن تطبيق مفهوم الثورة الثقافية على ظواهر التحولات الحاسمة في التاريخ، كالديانات (كالنظرة إلى الإسلام على أنه "ثورة لا يفهمها إلا الثوريون").[1]

2- مفهوم الإنقلاب:

أما الانقلاب فهو يلتقي بعض الشيء مع الثورة إلا أن الفرق الرئيسي بينهمـا يكمـن فـي أن الانقلاب غالبا ما يرتبط بالمجال السياسي أو العسكري، وأن من يقوم به هم في أغلب الحـالات من الجيش (القوة العسكرية) بالإضافة إلى أن التغيير الذي يهدف إليه الإنقلاب "مجرد تغيير في الطبقة الحاكمة دون أي مساس بجوهر النظام السياسي والاجتمـاعي والاقتـصادي، ويكـون التنافس في السلطة المحرك الوحيد له. وكثيرا ما تكون الانقلابات بمثابة ضـربات اجهاضـية للثورات الحقيقية، وعلى هذا الأساس يجب التفريق بينه وبين الثورة "[2]، وهناك مـن يـشترط للتفريق بينه وبين الثورة وجود القاعدة الشعبية العريضة، فهي أمر ضروري لكل فكر تقـدمي،

---

[1]- المرجع نفسه، مادة "الثورة الثقافية".
[2]- المرجع نفسه. مادة "انقلاب"

في حين أن الإنقلاب يقتصر على أقلية تقوم له، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن للثورة فكـر تقدمي تسعى لتطبيقه، أما الانقلاب فلا يعرف ماذا يعمل بالضبط.[1]

وقياساً على هذا فإننا نجد الإسلام يمتلك تلك الركيزة أو القوة لأجل الثورة وهي إرادة التغيير.

3- واقع العرب قبل الإسلام:

إن بحثنا في هذا الموضوع لا يمكن أن ينجز ويستوفي بعضا من شروط البحث من غير المرور عبر التاريخ للاستطلاع والاستشهاد، فرجوعنا إلى المرحلة السابقة لظهور الإسلام عمل لا مناص منه، على الرغم من قلة التسجيل لأهم الأحداث كما لا يمكننا فهم الموضوع من غير البحث عن المحرك الأساسي لتلك الحركة التي عرفتها شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت بدراستنا لهذه الفترة بالذات، واعتمادنا على هذا النموذج من نماذج التغيير كمثال تطبيقي على ما أوردناه سلفا من نظريات في فلسفة التاريخ.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن ننطلق، قبل أن نعرف الصراع الحاصل بين القديم والجديد من مجموعة التساؤلات التالية:

كيف كانت شبه جزيرة العرب، وبالضبط منطقة الحجاز قبيل ظهور الإسلام؟.

ما هي العوامل الداعية إلى تغيير واقعها؟

كيف تم التغيير؟ هل كان طفرة أو تغييراً إعجازياً؟ هل ساهم الإنسان في ذالك؟

من قاد حركة التغيير الفرد أو الجماعة؟ ما مدى مساهمة العناية الإلهية في ذلك؟...

وغيرها من الأسئلة التي نحاول الإجابة عنها في أول نموذج نبرز فيه: دور فكرة التغيير والإيمان بها في دفع حركة التغيير.

بالرجوع إلى تاريخ العرب قبل الإسلام نجد أن الجزيرة العربية على اتساعها عرفت حركة دائبة لا تنقطع، إلا أنها كانت شبه مكررة لا تجديد فيها ولا تغيير أي أنها لم تعرف الثورات الكبرى ولا التحولات الهامة إلا بمجيء الرسول محمد-صلى ا عليه و سلم- " الذي

---

[1]- فتحي عثمان، "المفهوم الثوري للدعوة الإسلامية"، محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، (الجزائر:وزارة التعليم الأصلي،1970) ص388.

كان خطأً فاصلاً في مسيرة التاريخ "[1]. ولعل أكبر حركة عرفتها شبه الجزيرة هي حركة قوافل التجارة المتوجهة نحو الشمال والجنوب المنطلقة أساسا من مكة التي كانت تقع في الغرب، حيث " كانت مكة بوجه خاص، نظرا لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزا لحركة تجارية قوية "[2]، وهذه الحركة أتاحت بعض الشيء للعرب الاتصال بسائر الحضارات المحيطة بهم.

كما عرف العرب بالإضافة إلى هذا النشاط "معارف فلكية وطبيعية وطبية وأساطير شعبية، وحكماً وأمثالاً وأشعاراً تدل على ميلهم إلى تعليل الأشياء بالأسباب المادية تارة والأسباب الروحية تارة أخرى"[3].

أما عن السبب في كون أحوال العرب لم تتغير طول هذه المدة، وكان تغييرها يحتاج إلى حركة قوية شاملة، فيرجع إلى الأوضاع الجغرافية والبيئة المناخية القاسية التي لم تكن تشجع الغزاة على إقحامها، مما حفظ خصائص العرب من الامتزاج الثقافي الواسع، وإن كان حصل الالتقاء بين الثقافات والحضارات فإن ذلك لم يكن ليؤثر تأثيرا قوياً، كما أن سمات العرب وغلاظتهم لم تكن تسمح لهم بالانضواء تحت لواء آخر أو حتى الوقوف في صف واحد، ولم يكن ليجمعهم إلا الدين (العامل الروحي) كما سنرى لاحقا.

ولما كان نشاط مكة الرئيسي التجارة –كما ذكرنا- فقد أدى ذلك إلى ثراء بعض أفرادها المحتكرين للعمل فيها وأصحاب القوافل الكبيرة، فكان هذا عاملاً من العوامل التي وسعت الهوة بين "أشراف مكة" و"عبيدها"، كما كان عاملاً هاما من عوامل الرفض والسعي إلى التغيير، حتى أن "العقاد" قال واصفا هذه الحالة "لا نحسب أن التفاوت بين ترف الأغنياء وشظف الفقراء قد بلغ في مجتمع قط مبلغه في المجتمعات العربية"[4]، وهكذا عرفت مكة الطبقية على أشدها.

---

[1]- شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ج1، ط3 (بيروت: دار العلم للملايين 1983) ص59.

[2]- ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط3 (بيروت: دار النهضة، 1954) ص16.

[3]- جميل صليبة، تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: الشركة العالمية للكتاب 1989) ص14.

[4]- القطب محمد قطب طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، ط2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1984) ص157.

الواقع الآخر هو"الحالة الدينية" التي عرفتها الجزيرة العربية أو التي كان عليها العرب، حيث كان جلهم وثنيين، إلا أن" الوثنية العربية كانت تفتقر إلى إيديولوجية وإلى ميثولوجية، والتدين لدى العرب لم يكن عقيدة، بل كان عادة"[1]. كما سادت عقائد أخرى منها اليهودية، والمسيحية بالإضافة إلى الصابئة والأحناف وغيرهم ممن يذكرهم ابن حزم في"الفصل في الملل والأهواء والنِحل" حيث يقول:

"افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقا، ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين... فإحدى الفرقتين تذهب إلى أن العالم غير مدبر به، وهم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها، وهم المجوس... ومنهم المزدكية... والحرمية... والصابئون.. وهم يقولون بقدم الأصلين.. وعلى نحو هذه الطريقة تفصل الهند بالبددة (بد هو بوذا وهو كان أصل الأوثان في العرب... وأما الفرقة الثانية فإنها تذهب إلى أن العالم هم مدبروه لا غيرهم البتة، وهم الديصانية، والمرقونية، والمانية القائلون بأزلية الطبائع الأربعة..."[2].

هذا بالإضافة إلى التقديس العام للكعبة التي كانت تحج إليها مختلف القبائل، وكان ذلك بمثابة توحيدهم دينيا وقوميا، ولو لفترة قصيرة من الزمن تستغرق مدة الحج، إلا أن هذا التوحيد لم يكن شاملاً، حيث كان لكل قبيلة إلهها بالكعبة وشعاراً خاصا بها للتلبية، وجدا ترجع إليه في نسبها.

ولكن هناك من يرى عكس ذلك حيث يعتبرون العرب شديدي التمسك بديانتهم وشديدي الاهتمام بها وبطقوسها، وما رفضهم للإسلام والتخلي عن وثنيتهم التي يعتبرونها دين آبائهم، إلا دليلاً على ذلك.

غير أن الحق غير ما ذكر-من غير أن ننفي وجود نسبة من هؤلاء، لأن العرب لم يكونوا متمسكين بديانة يؤمنون بها حق الإيمان ومقتنعون بها، وإنما كان التقليد للآباء والتمسك بالعادات والأعراف هو الدافع الأقوى لتمسكهم ذلك، وإعراضهم عن الإسلام لم يكن في حقيقته لذودهم عن دينهم وإنما لأن الإسلام غير الكثير من شؤون حياتهم، وأصلح أحوال المجتمع الذي عرف الجهل والظلم والفساد، حتى أن ابن الكلبي في كتابه"الأصنام" يذكر" أن الثورة على الأصنام كثيراً ما تحدث لأتفه الأسباب

---

[1]- مصطفى طلاس، رسالة الإسلام، 1:محمد رسول الله،ط3 (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1992) ص119.

[2]- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنِحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة ج2 (بيروت: دار الجيل، دون سنة نشر) ص86-87

من طرف أتباعها، وعابديها...مما يدل على أن عبادتهم للأصنام كانت في كثير من الأحوال سطحية لا تعمق فيها"[1].

أما من ناحية التنظيم السياسي فتعتبر القبيلة هي الوحدة السياسية الأساسية لدى العرب حيث تستقل كل قبيلة بسيادتها، ويخضع أفرادها إلى سيد القبيلة ويربط بين أفراد القبيلة الواحدة رابطة الدم أساساً.

ونشير إلى أن حالة العرب قبل الإسلام وصفت بالجاهلية، وقد أكد القرآن هذا الوصف في العديد من الآيات، وبينت الأحاديث النبوية هذا، وكلام السلف كله يجمع على جاهلية العرب قبل الإسلام، ولكن بالمقابل يكاد يتفق معظم المؤرخين على أن العرب كانوا "أصحاب دين وعلم، وأصحاب ثروة وبأس وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها"[2] كما كانوا أصحاب تجارة وأموال كثيرة، ونعلم كذلك أن القرآن نزل ليتحدى لسان العرب على أن يأتي بأعظم منه أو أن يأتوا "سورة من مثله"[3]، فهل يمكن أن يتحدى القرآن الجهلة، الهمج ؟ إن هذا التناقض الذي يبدو ليس في الحقيقة كذلك لأن العرب في بدوهم وحضرهم ليسوا سواء، وفي غناهم وفقرهم ليسوا سواء، وفي علمهم وجهلهم ليسوا سواء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الجاهلية التي وصف بها العرب قبل الإسلام كانت تعني الضلال، فكل من يضل عن الحق فهو جاهل، وكل معتد ظالم فهو جاهل، وهذه الصفات عرفت في العرب قبل الإسلام، وقد كانوا وثنيين، يعتدي بعضعهم على بعض في حروب مستمرة وقد وصفهم القرآن في آيات عديدة بهذا الوصف كقوله تعالى:" يظنون با غير الحق ظن الجاهلية "[4]، وقوله :"أفحكم الجاهلية يبغون"[5]، وقوله :"إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية"[6].

فهذه العوامل التي ذكرنا إذن، كانت سبباً من أسباب اختيار منطقة الحجاز وبالضبط مكة كنقطة بداية لإعلان الرفض، فالجزيرة العربية لم تكن مجرد أرض

[1]- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط6 (مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1974) ص178.
[2]- عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية ط4 (بيروت: دار النهضة العربية 1985) ص58.
[3]- سورة البقرة، الآية 23.
[4]- سورة آل عمران، الآية 154.
[5]- سورة المائدة، الآية 50.
[6]- سورة الفتح، الآية26.

قاحلة جافة يعيش فيها شعب همج كما يصفها البعض، إلا أنها أرض النبوات والحضارات عبر التاريخ.

4- محاولات التغيير قبل الإسلام:

لا يمكن أن يكون الإسلام طفرة في حياة العرب و لا في التاريخ عامة، و إنمـا خضع لسنة ا و هي سنة التداول، التي أوردناها سلفا، و خـضع للمـسيرة المنطقيـة للتاريخ الخاضعة بدورها لتسلسل الأسباب، و على هذا الأساس، فإننا سـنقدم عرضـا موجزا عن أهم محاولات التغيير، و إن كانت جزئية، و التي قام بها بعض العرب قبل التغيير الذي أحدثه الإسلام.

إن محاولات التغيير تلك لدلالة على أن أوضاع العرب كانـت متأزمـة، و أن واقعهم كان مرفوضا، و نتيجة تلك الأوضاع التي ذكرنا بعضها، عرف الواقع العربـي قبل الإسلام محاولات عدة للتغيير أخذت أشكالا مختلفة و وسائل متعددة "فاتخذت أحيانا شكل الرفض و الاستنكار و الإنكار، و حينا آخر لجأت إلى العنف الثوري ممثلا فـي الانتفاضات و التمردات"[1]، و ما ظهور الصعاليك و إغارتهم علـى الأغنيـاء لـسلب أموالهم إلا دليلا على أن الطبقية في ذلك الوقت قد بلغت حدا مـن التفرقـة أدى إلـى انفصال أفراد من القبيلة و خروجهم عنها و تشكيل حركة ثورية رافضة، على الـرغم من تماسك أفراد القبيلة الكبير في ذلك الوقت.

كما كانت محاولات "خالد بن سنان العبسي" دليلا على محاولات التغييـر، و إن كان قد ادعى النبوة، إلا أن المحرك الأساسي له هو الواقع الذي عرفه العرب، و سعيه إلى رد قومه إلى ما يراه صحيحا و أكثر عدالة.

هناك نموذج آخر من الرافضين للواقع "الجاهلي" و الداعين إلى تغييره، هو "زيد ابن عمرو بن نفيل بن عبد العزي" (17 ق.هـ/606م)، حيث رفض الوثنية التي كـان عليها العرب، و رفض كل أشكالها و طقوسها، كما "حرم على نفسه الخمر، و دعا إلى تحريمها، و اتخذ من غار حراء مكانا للتحنث... و ساح في شبه الجزيرة...يبحث عـن

[1] حسن حنفي، ص432.

الحقيقة، و يجتهد لنسج نمط فكري جديد يتغير به واقع ذلك المجتمع القديم"[1]، و قد اعتبر الرسول صلى ا عليه و سلم محاولته هذه من ضمن المحاولات الكبرى الداعية إلـى التغيير.

هذا، و لم يكن العرب وثنيين جميعا، بل كان فيهم الحنفاء الذين حاولوا التمـسك بعقيدة التوحيد، و سعوا إلى نشرها، و رفضوا الوثنية و كل أشكالها.

إلى جانب محاولات التغيير في الجانب الاقتصادي عن طريق حركة الصعلكة، و في الجانب العقائدي عن طريق حركة الأحناف، نجد محاولات أخرى شملت الجانب السياسي و الاجتماعي، الساعية إلى نشر العدالة و نصرة المظلوم، و نجد ذلك ممثلا في انتهاج سياسة الأحلاف (و لا نقصد بذلك تحالف قبيلتين مثلا ضد الأخـرى). و إنمـا الأحلاف الواقفة في وجه الظلم و الاعتداء، و كان أشهرها و أقواها "حلف الفـضول"، "ذلك التعاهد الاجتماعي و السياسي الذي اجتمعت عليـه عـدة بطـون مـن قـريش، و تعاهدوا على نصرة المظلوم... و ردع الظالم... ورد المظالم إلى أصحابها"[2]، و قـد شارك الرسول صلى ا عليه و سلم ي تأسيس هذا الحلف و هو فـي العـشرين مـن عمره. فكانت هذه الجهود التي ذكرنا، و غيرها مما لم نذكر علامات على أن الواقـع العربي قبل الإسلام كان في وضع حاسم على وشـك الانهيـار و الـسقوط، و إيـذانا بحضارة جديدة، و واقع جديد أكثر تقدما و أكثر حرية، و عدالة، سوف يحـل محلـه، و كان الكل يترقب و يتطلع إلى الشعلة الأولى للثورة[3].

و بالنظر إلى كل هذه الاضطرابات و المتناقضات في منطقة الحجاز، يمكننا أن نتصور مدى انتشار العوامل الهدامة بها، و بالمقابل كيف ساهمت التجارة مـن جهـة و بعض محاولات التجديد من جهة أخرى، بالإضافة إلى الدور الحيوي الذي لعبته مكة في استمرار مسيرة التاريخ بهذه المنطقة.

و منه يمكن أن نستنتج أن الحضارة إذا حوت بين طياتها بذور الحياة فإنهـا لا تفنى و تموت، قد تضمحل و يفتر نورها، تتعرض للنكبات و الهزات، و لكن سـرعان ما تعود تلك البذرة للنمو من جديد إذا ما توفر لها الجو المناسب و الظروف التي تمكنها من لعب الدور الريادي تارة أخرى، أي أنها تنهض من سبات، و لا تبعث من موات.

---

[1]- المرجع نفسه، ص433
[2] - المرجع نفسه، ص 334
[3]- خاصة مع إيمان البعض بظهور نبي، و التطلع إلى دين جديد، فكان انتظاره بمثابة سلوى الكثيرين على تحمل واقعهم.

و في هذا الجو المضطرب ظهر الإسلام بين العرب، دعوة شـاملة، و حركـة كبرى، و رسالة إنسانية[1]، و لأن الحضارة، كما يوضح مالك بين نبي "لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعا و منهاجـا"[2]، فـإن الحضارة الإسلامية كذلك، لم تكن مستقلة عن هذا الوحي و العامل الروحي مـن أهـم العوامل التي لا يجب إهمالها في قيام الحضارات لأن الدين هو العامل الأقـدر علـى التوحيد و على الجمع بين الشتات، "و لولا المعتقدات لما عاشت الأمم، و ينـشأ عـن المعتقد القوي يقين لا يزعزعه شيء، و من مثل هذا اليقين تنبثق أكثر حوادث التـاريخ أهمية"[3].

فكانت لذلك قاعدة التوحيد أهم أساس تقوم عليه الحضارة الإسلامية بما حملتـه من جديد. لأن الإسلام لم يكن مجرد جمع و إعادة ترتيب لمختلف عناصر الحضارة من سائر الحضارات، ة إنما يعتبر بحق دينا جديدا مغيرا لكثير من مناحي الحياة، و كانـت حضارته للإنسانية جمعاء، لسعادتها و رفاهيتها، لهذا كان مبعث الرسول صلى ا عليه و سلم إيذانا بعهد جديد. و لكن من غير أن يضع قطيعة مع غيره، و لا انفصال تام عما سلف، خاصة إذا علمنا أن الإسلام في حقيقته تأكيد للكثير من الـشرائع الـسالفة فـي الديانات السماوية.

و لو بحثنا عن أسباب سقوط الحضارة لكـان الظلـم الـسياسي و الاسـتبداد، و الانقسام الطبقي بالإضافة إلى التفكك و ضياع الوحدة من أهم الأسباب الداعية إلـى ذلك، هذا دون أن نغفل دور الفساد الاجتماعي في التعجيل بذلك الـسقوط، إلا أن هـذه الأوضاع وحدها غير كافية لبعث التغيير، لأن "فساد نظام العالم وحده لا يكفي لتغييره، بل إن وعي الإنسان لفساد نظام العالم لا يكفي لتغييره أيضا، بل ثمة شرط ثالث مهم هو ظهور القيادة الجديدة لعالم اليوم"[4].

5- ظروف ظهور الإسلام:

إن القديم حينما يختنق و يتأزم أكثر لا بد أن يجد له متنفسا جديدا يصرف إليـه ذلك الضغط، و إن بداية البحث عن الجديد أو قبوله حينما يوجد ينشأ أول ما ينشأ مـن

---

[1]- عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص278
[2]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، ط4 (الجزائر دار الفكر، 1987) ص75
[3]- سليمان الخطيب، ص73
[4]- أكرم ضياء العمري، الإسلام و الوعي الحضاري، ط1 (جدة، دار المنارة للنشر و التوزيع، 1987)، ص09

رفض الواقع و الثورة عليه باختلاف الوسائل، و هذه النقطة ساهمت بقدر كبيـر فـي انتشار الإسلام، حيث أن أول من اعتنقوه هم الرافضون لواقعهم، و للظلم الذي كـانوا يعيشونه حيث وجدوا فيه البديل الحقيقي و العادل عما كانوا يعايـشونه كمـا سـمحت الظروف لأفراد من شبان الجيل الجديد-في ذلك الوقت بالاطلاع على بعض الثقافـات الأخرى و التعرف على نظمها الاجتماعية و السياسية، كما أتاح لهم مـوقعهم الطبقـي المتوسطي فرصة للإدلاء بآرائهم و رفضهم لظلم السادة و استغلال العبيد بتلك الطريقة، أي أن هذه الطبقة كانت أكثر وعيا بواقعها و أكبر تصميما على تغييره، و لم يكن ذلك بالعمل السهل نظرا للسيطرة القوية لأثرياء مكة و شرفائها، فحينها كان لابد للتغيير أن يأتي من اتجاه آخر "ليس له أية مصلحة في الإبقاء على تلك الحالة المتدنية... و كانت رياح التاريخ تهب في اتجاه الدعوة المحمدية، و التي كانت ظروف شبه الجزيرة آنذاك قد نضجت بالشكل الكافي لهدم الحالة القبلية، و بناء الدولة"[1].

و إذا كان من شروط نجاح الجديد اكتساب القوة اللازمة لذلك، و البحـث عـن الظروف الملائمة و الفعالة للظهور، و في البحث عن البديل الأصلح و الأقـدر علـى الصمود، فهل كان الإسلام كدعوة جديدة تمتلك لتلك القوى القادرة على تنحية القـديم ؟ و ما مدى استغلالها للظروف المحيطة في سبيل ذلك ؟

لو نظرنا إلى الحضارة الإسلامية التي كانت نتيجة تلك الدعوة لكـان الجـواب بالإيجاب، و لكن لا يمكن لنا أن نقبل بهذا الجواب و نستغني عن أهم العناصـر التـي أوصلت إلى هذه النتيجة، لأجل ذلك لا بد من البدأ، و نقصد بذلك مـن بدايـة الـدعوة الإسلامية على يد الرسول صلى ا عليه و سلم و النظـر إليـه كنبـي، و كمـصلح، و كإنسان عادي، أي استنباط أهم المميزات التي يجب أن تتوفر في المصلح أو المغيـر بصفة عامة، حتى يكتب له النجاح، ثم الشروط الموضوعية الأخرى لانتشار الفكرة.

6- ميزات المغير الناجح:

جاء الرسول صلى ا عليه و سلم في ظرف عصيب كانت الحـضارات فيـه مضطربة متداعية، و لا يمكن لأي كان أن ينفي ذلك الدور الذي أداه الرسول صلى ا عليـــــه و ســـــلم فـــــي إصـــــلاح النفـــــوس

[1] عبد الهادي عبد الرحمان، ص 44- 45

و العقول معا، و في الخدمة التي أسداها للبشرية، إلى درجة عد بها من أعظم المصلحين للإنسانية، و كانوا في الوقت ذاته يفرقون بين اجتهاداته الخاصة و آرائه المتعلقة بالظروف الحاصلة آنذاك، و بين ما يوحى إليه من رسالة، و يقول حول هذا (تولستوي): "لا ريب أم محمد صلى الله عليه و سلم كان من عظماء الرجال المصلحين الذين خدموا المجتمع الإنساني خدمة جليلة، و أنه يكفيه فخرا أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق و جعلها تجنح للسكينة و السلام... وفتح لها طريق الرقي و المدنية"[1].

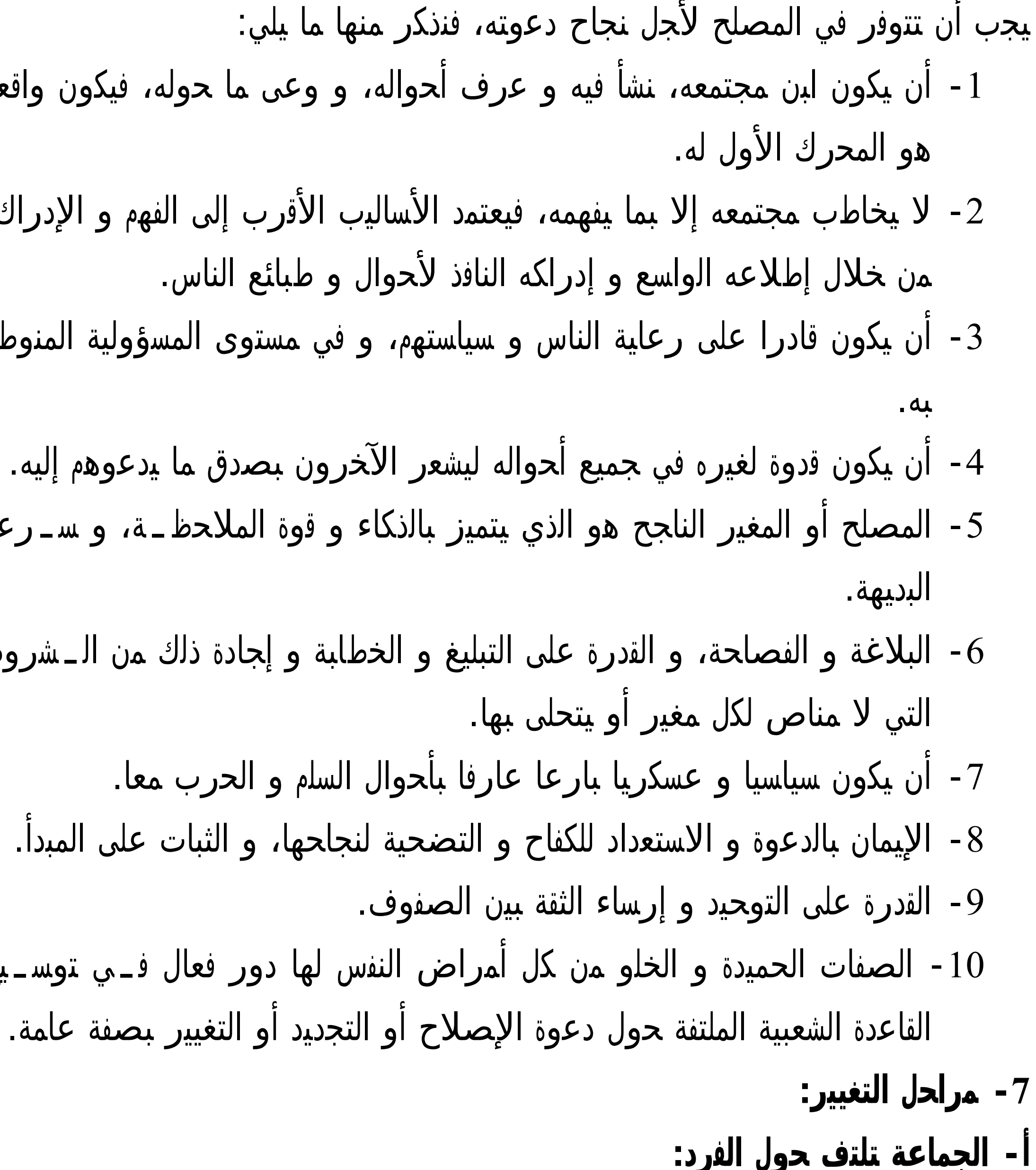
و هكذا فإن "كيان الرسول الإنساني بما فيه البطولة و العبقرية و التفوق، يتمم كيانه الروحي النبوي الذي منحه الله إياه بعد أن اختاره لهذه المسؤولية الجسيمة"[2].

يقول تعالى: "الله أعلم حيث يجعل رسالته"[3].

و مهما يكن من اختلاف للآراء حول شخصية الرسول صلى الله عليه و سلم من كونه مصلحا اجتماعيا أو عبقريا نابغا، أو نبيا مرسلا، فإن الأهم من كل هذا هو أن حياته بما حملت، تعد إحدى أكبر نقاط الانعطاف و التحول في مجرى التاريخ، و وجهت البشرية نحو العدل و الرحمة و أعطتها المنهاج الذي به تحقق الإنسانية إنسانيتها، و لولا ذلك لما وصلت البشرية إلى ما هي عليه اليوم، "فقد أوتي الرسول صلى الله عليه و سلم موهبة خاصة على رؤية المستقبل، و كان...رجل دولة حكيما، و كان...رجل إدارة بارعا"[4]، و غيره كثير ممن اعتبر الرسول محمد صلى الله عليه و سلم ليس رسولا و حسب أو داعيا لدين جديد، و إنما "كان كذلك مؤسس سياسة غيرت مجرى التاريخ، و أثرت في تطور انتشار الإسلام فيما بعد على أوسع نطاق"[5]، كما يوضحه "مارسيل بوازار" في مؤلفه 'إنسانية الإسلام" و يصفه "واشنجتون أرفنج" في كتابه "محمد" أنه كان "حاكما زمنيا أيضا، و إن كانت صفته كرسول الله كثيرا ما تتغلب على صفته كحاكم أو قائد"[6]، و لعل هذا الوصف يرجع إلى نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه و سلم متواترا وفق الأحداث.

---

[1]- نذير حمدان، ص59
[2]- المرجع نفسه، ص67
[3]- سورة الأنعام، الآية 124
[4]- محمد الشريف السيباني، الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة، ط1 (بيروت دار الحضارة العربية، 1998) ص250
[5]- المرجع نفسه، ص258
[6]- واشنجتون أرفنج، ص272



و من خلال ما عرضنا يمكننا أن نصل إلى خلاصة تشمل أهم الصفات التي يجب أن تتوفر في المصلح لأجل نجاح دعوته، فنذكر منها ما يلي:

1- أن يكون ابن مجتمعه، نشأ فيه و عرف أحواله، و وعى ما حوله، فيكون واقعه هو المحرك الأول له.

2- لا يخاطب مجتمعه إلا بما يفهمه، فيعتمد الأساليب الأقرب إلى الفهم و الإدراك، من خلال إطلاعه الواسع و إدراكه النافذ لأحوال و طبائع الناس.

3- أن يكون قادرا على رعاية الناس و سياستهم، و في مستوى المسؤولية المنوطة به.

4- أن يكون قدوة لغيره في جميع أحواله ليشعر الآخرون بصدق ما يدعوهم إليه.

5- المصلح أو المغير الناجح هو الذي يتميز بالذكاء و قوة الملاحظة، و سرعة البديهة.

6- البلاغة و الفصاحة، و القدرة على التبليغ و الخطابة و إجادة ذلك من الشروط التي لا مناص لكل مغير أو يتحلى بها.

7- أن يكون سياسيا و عسكريا بارعا عارفا بأحوال السلم و الحرب معا.

8- الإيمان بالدعوة و الاستعداد للكفاح و التضحية لنجاحها، و الثبات على المبدأ.

9- القدرة على التوحيد و إرساء الثقة بين الصفوف.

10- الصفات الحميدة و الخلو من كل أمراض النفس لها دور فعال في توسيع القاعدة الشعبية الملتفة حول دعوة الإصلاح أو التجديد أو التغيير بصفة عامة.

7- مراحل التغيير:

أ- الجماعة تلتف حول الفرد:

صحيح أن تلك الشروط التي ذكرنا أمور لا بد منها لنجاح التغيير و قدرته على دفع مسار التاريخ نحو الأحسن، أو تحويل مساره من الانتكاس إلى الصعود، إلا أن ذلك غير كافي، فالإنسان بمفرده، و إن امتلك ما امتلك من قوة و أمانة و صبر على الإيذاء، غير أن فكرته تؤاد ما لم يحتضنها أفراد غيره يذودون معه و يقفون في وجه

مجتمعاتهم التي تحاول تكريس القديم بكل ما أوتيت من قوة، فلو لم يكن هناك جماعـة تعمل إلى جانب الفرد لماتت الفكرة بموت صاحبها أو تراجعه.

و قد نزل الوحي على الرسول محمد صلى الله عليه و سلم و هو وحيـد بغـار حراء، و هنا تبرز "العناية الإلهية" و "الإرادة الإلهية" في تغيير مسار التـاريخ، و فـي دفع حركيته نحو الأمام، فقد قدم لنا "النموذج الكامل" للبشرية الذي يحقق لها سـعادتها و طمأنينتها، إذا ما اتبع وفق أصوله الأساسية، و مما يلاحظ –كما سنرى لاحقـا- أن هذا النموذج لم يقيد إرادة الإنسان، و أعطاه حرية واسعة، و سمح له بإعمال العقل، بل طلب منه ذلك في الكثير من أمور الحياة، فهو نموذج مرن، يصعب على الإنسان، كما أوضحنا، و هو الناقص، أن يأتي به. و رغم أن الإنسان قد تميز عن سائر المخلوقـات بما وهبه الله من عقل و إرادة و روح و قدرة على العمل و الكلام إلا أنـه لـم يكـن ليستغني عن الوحي الذي "يمده بشريعة السماء العادلة، و صراطها المستقيم، الذي يحيل حركة البشرية في العالم إلى حركة متقدمة دائما في خط متوازن صاعد لا رجوع فيـه إلى الوراء"[1]، لأن الوحي في أي حضارة منذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض كـان النور الذي يرشد الإنسان إلى الجديد و الأفضل دوما.

ب- الصدام بين القديم و الجديد:

و إن أية دعوة تضرب بمصالح الأسياد مصيرها المواجهة، و هذا ما حدث مع دعوة الرسول صلى الله عليه و سلم، حيث يروي ابن هشام بعضا من صور الـرفض الذي لاقاه الرسول صلى الله عليه و سلم، و من أسلم معه بقوله:

"ثم إن قريشا اشتد أمرهم، للشقاء الذي أصابهم في عداوة رسول الله صـلى الله عليه و سلم و من أسلم معه منهم، فأغروا به سفهاءهم فكذبوه و آذوه، و رموه بالـشعر و السحر، و الكهانة و الجنون، و رسول الله صلى الله عليه و سلم، مظهر لأمـر الله لا يستخفي به مباد (مجاهرا) لهم ما يكرهون من عيب دينهم و اعتزال أوثـانهم و فراقـه إياهم على كفرهم" [2].

و مع ذلك كان الثبات على المبدأ أحد ميزاته و هو في أحلك الظروف و أشدها، و يقول عنه "ادوارد مونتيه" الفرنسي فـي كتابـه "محمـد و القـرآن" : "إن طبيعـة

[1] عفت الشرقاوي، ص292

[2]- ابن هشام، مختصر سيرة ابن هشام (السيرة النبوية)، اعداد محمد عفيف الزعبي،ط8، (بيروت: دار النفائس،1993)، ص46-47

محمد الدينية تدهش كل باحث مدقق نزيه المقصد، بما يتجلى فيها من شدة الإخـلاص، فقد كان...مصلحا دينيا ذا عقيدة راسخة، و لم يقم إلا بعد أن تأمل كثيرا، و بلـغ سـن الكمال بهاتيك الدعوة العظيمة التي جعلته من أسطع أنوار الإنسانية في الدين"[1].

فكانت الإنطلاقة الأولى مبنية على عقيدة الإيمان با الواحد، هذه العقيدة التـي حررتهم من العبودية بكل أنواعها كانت بمثابة الدافع المعنوي لمواصلة عملية التغييـر.

و هكذا، لم يتحقق ذلك النجاح و تلك الغاية الهادفة إلى تغيير حالة العـرب أولا ثم الإنسانية جميعا، كمرحلة تالية، إلا بالقدر اليسير، و كانت تلك المرحلة بمثابة التهيئة و عملية لترسيخ الأفكار و توضيحها لمعتنقيها و لغيرهم بهدف التمهيد لمرحلة أخـرى أقوى.

ج- توضيح معالم الفكرة الجديدة و انتصارها في مقابل الواقع القديم:

حوصرت الفكرة إذن، و حوصر حاملوها، و اشـتد الـصراع بـين "التغييـر" و "الجمود"، فكان البحث عن أرض أكثر خصوبة لنمو الفكرة أمر حتمي لا بـد منـه، و البحث عن قاعدة غير مكة، منها ينشىء دعاة الفكر الجديد قوتهم من غيـر تعـرض للصراع، أمر في غاية الأهمية، قبل أن يحتدم الصراع بصورة أكثر مما هـو عليـه، و قبل أن تيأس القاعدة الواقفة إلى جانب القائد، فتتراجع و ترضى بالقديم بكل صـور هشاشته.

فكانت الهجرة من "مكة" منطلق الدعوة إلى "المدينة"، و كان هذا الحدث نقطـة التحول في التاريخ الإسلامي و بمجرد وصولهم إلى المدينة التي وعدهم أهلها بحمايتهم، شرعوا في تأسيس المؤسسات الرئيسية التي تقوم عليها دولتهم الجديدة.

ليعودوا بعدها إلى مكة ثانية و لكن هذه المرة لم يدخلوها ضعفاء، و لكن كـانوا في موقف قوة و عزة، لا خائفين مضطهدين، و يذكر "ابن كثير" هذه الحادثة في سيرته فيقول:

"قال ابن إسحاق، عن عبد ا بن أبي بكر عن عائشة: كان لـواء رسـول ا صلى ا عليه و سلم يوم الفتح أبيض، و رايته سوداء تسمى العقاب، و كانت قطعة من مرط مرجل (المرط: كساء من صوف و المرجل، الذي فيه صـور الرجـال)... و إن رسـ ـ ـ ـ ـول ا صـ ـ ـ ـ ـلى ا عليـ ـ ـ ـ ـه و سـ ـ ـ ـ ـلم لمـ ـ ـ ـ ـا

---

[1]- مصطفي طلاس، ص600

انتهي إلى ذي طوي وقف على راحلته معتجرا بشقة برد حير حمراء، و إن رسول ا صلى ا عليه و سلم ليضع رأسه تواضعا حين رأى ما أكرمه ا به من الفتح، حتى إن عثنونه (اللحية أو ما فضل منها بعد العارضين) ليكاد يمس واسطة الرحل"[1].

فالرسول صلى ا عليه و سلم دخل متواضعا في جيش كثيف، دخل و هو يقول:" على درج الكعبة حسب رواية الإمام أحمد: "الحمد الذي صدق وعده، و نصر عبده، و هزم الأحزاب وحده"[2]. و كان حول الكعبة عند دخوله ستون و ثلثمائة نصب فجعل يطعنها بعود في يده و يقول: "جاء الحق و زهق الباطل، جاء الحق و ما يبدئ الباطل و ما يعيد"[3]، و من هذه الروايات يمكننا أن نلاحظ اختلاف طرق التغيير و وسائله حسب الموقع الذي يكون فيه، و حسب ما تقتضيه مراحل التغيير ذاته.

و منذ الفتح عرفت حركة التاريخ بمكة و المدينة وجهة أخرى، و صارت الدعوة الجديدة تبحث عن مكان أوسع و أشمل لأنها لم تكن لتختص بفئة دون أخرى، و إنما كانت للإنسانية جمعاء، و اعتبرت الهجرة بعد ذلك من طرف المسلمين كنقطة البداية لتأريخهم لأنها شكلت المرحلة الأولى لحركة أصبحت في وقت قصير ذات أهمية في تاريخ العالم[4].

8- ماذا غير الإسلام (بماذا جاء الإسلام؟):

إن كان كل هذا الصراع كان لأجل التغيير و الانتقال من مرحلة إلى أخرى لأجل تحريك مسار التاريخ نحو الأفضل. و هنا نتسائل: ماذا غير الإسلام ؟ ما هي أهم المبادئ التي جاء بها ؟ و هل فعلا حقق غايته و غير مجرى التاريخ ؟

لا يمكننا الإجابة على هذا السؤال إذا لم نجر المقارنة بيم حال العرب قبل الإسلام و حالهم بعدها، لأنها الوسيلة الوحيدة التي من خلالها ندرك مدى عمق التغيير الحاصل بعد نشر الدعوة الجديدة، و مدى التحول الذي أحدثه ظهور الإسلام، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى فإننا نحاول استقراء أمثلة من التاريخ حتى نتمكن من تأكيد بعض الآراء التي نوردها حول هذه الفكرة.

---

[1]- ابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، المجلد 3، ط3 (بيروت: دار الفكر،1981)، ص555

[2]- المصدر نفسه، ص570

[3]- المصدر نفسه، ص571

[4]- M.th.Houtsma and others, First encyclopedie of islam, 1913,1936, volume VI, (Repint Edition, Morocco, Ruzik, E.J.Bisll-Leiden, New York: Tolny, 1993, p650.

إن الوصف الأكثر شيوعا و ملازمة لحالة العرب قبل الإسلام هو أنهـا كانـت عبارة عن قبائل مشتتة، متناحرة فيما بينها، لا تهدأ الحرب حتى تندلع أخرى، فقد كانت تعيش في توتر دائم، و قلق مستمر، و كانت قبائلا تتخـبط فـي الـضلال و الجهـل و الوثنية[1]، و ما إن تمر فترة من الزمن حتى تتحول إلى أمة واحدة تدين بدين واحـد، أساسه "لا إله إلا ا ".

أ- المرحلية في الهدم و البناء:

كنا أشرما إلى أنه إلى جانب الوثنية كانت هناك عقائد أخرى للعرب يتبعونهـا غير هذه، و من بينها عقيدة الأحناف، و كان وجود مثل هذه العقيدة على أرض العرب دور هام في التمهيد إلى تقبل الإسلام الذي هو في حقيقته استمرار لليهودية و المسيحية، فلم يكن هادما لكل ما سبق، حتى أنه لم يهدم ما هدمه مرة واحدة، بل اتبع فـي ذلـك أسلوب المرحلية و التروي، و ما جاء به الرسول –صلى ا عليه و سلم- على "ما هو عليه من جدة في النظر إلى الكون و الحياة من استحداث نظام اجتماعي كامـل (فهـو) يتضمن كثيرا مما جاءت به الأديان من قبله"[2]، و يمكننا أن نلاحظ ذلـك فـي بعـض مظاهر الحياة العربية التي استبقاها الإسلام، كبعض شعائر الحج و التي جعلها ركن من أركانه إلا أنه صهر كل تلك المظاهر و تراث الحضارات جميعا في بوتقـة التوحيـد، و هذا ما يسمح لنا بالقول أن الإسلام ثورة و لكن ثورته تلك لم تكن عشوائية، تـضرب كل ما صادفته، إنما كان ذلك بحكمة بالغة، و السبب الأول لذلك أنهـا صـادرة عـن مصدر واحد و هو ا سبحانه و تعالى.

كان على الحضارة الإسلامية أن تنطلق من التوحيد، و أن تجعله مقياسا لكل ما ورثته من فكر قديم، فتبقى على الصالح و الإيجابي منها، لأن هدفها الأول هو تمـدين الإنسانية و تحريرها من العبودية و الوثنية، و التعدد، فكـان التوحيـد منطلقـه الأول، و القاعدة التي تنهل منها سائر مجالات الحياة، فقد صاغ أفكارا واضحة عن المسؤولية و الجزاء، و دعا إلى الأخلاق ضمن تكامل و توازن بين المادة و الروح، بـين الـدين و الدنيا، و بين الفرد و الجماعة.

1- من غير نفي بعض مظاهر العلم و الأدب السائدة في أوساط العرب
2- محمد أسد و آخرون، الإسلام و التحدي الحضاري، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص20

هذا، و قد انبثق عن فكرة توحيد ا عقائديا فكرة الوحدة في كل شيء، حيث استطاع الإسلام على هذا الأساس أن يحل الوحدة محل التعدد و التشتت، و كانت فكرة الأمة أعظم إنجاز في هذا المجال، فمحى عنهم تلك النزعة القبلية و أخرجهم من ضيقها إلى رحاب الأمة الواحدة.

فالإسلام رفض الوثنية و رفض التجزئة، كما رفض الخرافات و الإباحية بكل أنواعها، و لم يكن دينا مغلقا، بل أباح الاجتهاد في الفروع بما يتلاءم و التغيرات الحاصلة في المجتمعات، كما استطاع أن يقدم للبشرية مفهوم المساواة و الحرية و مفهوم العدل و الإخاء، و مفهوم التقدم و العلم و العمل، و باختصار الإسلام هو الحضارة التي تهدف إلى تحقيق الإنسانية حين يتحرر الإنسان من كل قيد، من العبودية الاجتماعية و الفكرية معا.

ب- علاقة الإنسان با و علاقته بغيره أهم ما ركز عليه الإسلام:

كنا أشرنا إلى أن الإسلام جاء مغيرا للكثير من الأشياء و مصلحا لبعضها و مجددا للأخرى، و ذكرنا بشيء من الإجمال أهم المبادئ التي قام عليها من توحيد، و عدل، و حرية، و شمولية، و لكننا هنا نحاول أن نركز على أهم النقاط بنوع من التفصيل حتى نتمكن من الوقوف على أسسه بوضوح.

و في دراستنا هذه نأخذ نماذج من ذلك على سبيل المثال، و أهم ما نتطرق إليه هو عقيدة التوحيد في الإسلام، و العدالة الاجتماعية، ثم العلم و العمل. و في إطار حديثنا عن عقيدة التوحيد نجد أنفسنا ملزمين بالحديث عن نتائجه على المستوى السياسي و الاجتماعي من خلال تطرقنا للإخاء في إطار الأمة الإسلامية، أما في حديثنا عن العدالة الاجتماعية فإن ذلك يقودنا إلى معنى المساواة و التفاوت في الإسلام، و مفهوم الحرية و نبذ العنصرية بشتى أشكالها و مدى سعي الإسلام للمحافظة على حقوق الإنسان، و فيما يخص مكانة العلم و العمل في الحضارة الإسلامية فإننا سوف نلاحظ أن هناك توازن و تكامل بين الإثنين، عكس بعض الشرائع أو ما نجده في بعض مظاهر الديانات السابقة للإسلام.

1- عقيدة التوحيد في الإسلام:

تعتبر العقيدة أول عنصر في بناء أية حضارة كما أوضحنا، و إن أهم ما قامت عليه دعوة الرسول –صلى ا عليه و سلم- هو محاولة إصلاح المجتمع و توجيهه نحو التوحيد، "فكان توحيد ا أساس العقيدة الإسلامية، و توحيد شتات القبائل و صهرها بتلك الكتلة الإنسانية المتراصة في وحدة اجتماعية جديدة"[1]، أساس قوتها و إن كانت "الوحدانية فكرة أزلية الوجود في النفس الإنسانية"[2]، إلا أن ابتعاد الناس عن هذه الملة قد طمس الكثير من معانيها، فتحول الناس إلى وثني و مجوسي و صابئي...، فصحيح أن معظمهم كان يقر بربوبيته، و لكنهم لم يفردوه بالعبادة، و جعلوا معه شركاء و وسطاء، يقول تعالى: "ولئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن ا "، فجاء الإسلام ليعيد إحياءها و يقدمها بصورة أكثر وضوحا و بساطة، حيث أن التصور الذي أتى به الرسول –صلى ا عليه و سلم- تصور جديد مخالف لما يقرأ في الأناجيل و التوراة، و حتى عند الأحناف الذين لم تكتمل عندهم هذه الفكرة، و من هذا المنطلق تميز الإسلام عن غيره من الديانات.

و للتوحيد آثار في الفرد و الجماعة، أهمها هو شعور الإنسان بكرامته، و بأنه لا يخضع لأحد غير من يستحق العبادة، و هو خالق السماوات و الأرض، و ما بينهما، كما أن توحيد ا هو تحرير للإنسان من كل عبودية للغير حسا و معنى، فا "خالق واحد، لا أول له و لا آخر، قدير على كل شيء، عليم بكل شيء، محيط بكل شيء، و ليس كمثله شيء"[3]، و ا في الإسلام "ليس إله قبيلة و لا إله أمة العرب وحدهم، و لا إله الناس وحدهم، بل هو إله كل شيء"[4].

و كما يعني التوحيد الحرية، فهو يعني كذلك المساواة، فالجميع سواسية في عبادة ا ، فلا أحد سيد أحد، فكلهم مخلوقون ، فكان الإسلام "حركة تحريرية" ضد الفساد و المفسدين"[5] بكل أنواعه.

---

[1] شريف الشيبلني، ص417
[2] شاكر مصطفى، ص57
[3] عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1981) ص108
[4] أحمد أمين، فجر الإسلام، ط10 (بيروت: دار الكتاب الغربي، 1969)، ص71
[5]- محمد جواد مغنية، الإسلام مع الحياة، دراسة في ضوء العقل و التطور، ط3، (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص85-86

2- من القبيلة إلى الأمة:

و لأن "الأنبياء لم يكونوا دعاة إلى عقيدة و شريعة فحسب، بل كانوا مؤسسي حضارات"[1]، فإنه من توحيد العقيدة انطلق الرسول محمد –صلى ا عليه و سلم- إلى توحيد القبائل و تحويلها من جماعات متفرقة إلى أمة واحدة تسودها وحدة العقيدة و وحدة العبادة، و وحدة السلوك في العادات و الأخلاق،و وحدة التاريخ و وحدة اللغة، و وحدة المشاعر و التصورات و الأفكار و الطريق، وحدة الدستور و القانون و وحدة القيادة للرسول –صلى ا عليه و سلم-، ثم الخلفاء من بعده.

أما عن مفهوم الأمة (Nation) فهي كما ورد في الموسوعة الفلسفية لروزنتال: "جماعة من الناس تتشكل تاريخيا، و تتميز...ب الظروف المادية المشتركة للحياة: الأرض و الحياة الاقتصادية، و جماعية اللغة و التكوين النفسي، و سمات معينة أيضا للشخصية القومية، تظهر في الخصائص النوعية القومية لثقافتها"[2]، كما قدم المستشرق "مونتجمري وات" الفرق بين مفهومي الأمة و القبيلة بقوله: "الفرق البديهي بين الأمة و القبيلة هو أن الأمة تقوم على الدين، بينما تقوم القبيلة على القرابة، و لا نجد هذه الفكرة في أية نظرية، و لكنها فكرة ضمنية كامنة"[3].

و كان أول تنظيم اعتمده الرسول صلى ا عليه و سلم هو وضع دستور يقوم على خدمة الأمة الجديدة، سمي "بصحيفة المدينة"، حيث يلغي هذا التنظيم كل تمايز طبقي أو استغلال فردي، فكان ذلك من أولى الخطوات لتشكل الأمة تشكلا واضح المعالم.

---

[1]- شايف عكاشة، ص140

[2]- م.روزنتال، ب-بودين، الموسوعة الفلسفية، مادة "الأمة"

[3]- شريف الشيباني، ص212

3- الحرية و العدالة الاجتماعية:

إن كلامنا عن الحرية في الإسلام يستدعي تعريفا مبسطا أو إعطاء معنى عـام للكلمة، لأن الحرية بهذا اللفظ لم ترد في القرآن الكريم، و إنما وردت فيه الألفاظ التالية: الحر: ضد العبد، في قوله تعالى: "كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر، و العبد بالعبد و الأنثى بالأنثى "[1]، و تحرير الرقبة: عتقها، في قوله تعالى: "و من قتل مؤمنـا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، و دية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا"[2]، و محررا: في قوله تعالى: "رب إني نذرت لك ما في بطني محررا"[4-3].

أما لغة فهي من الحرار (بالفتح)، مصدر من حر، يحر إذا صار حرا، و الاسم (الحرية)، و الحر (بالضم) نقيض العبد، و الجمع أحرار و حرار[5].

و الناس في الأصل أحرار، متساوون لقوله تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها، و بث منهما رجالا كثيرا و نساء، و اتقوا ا الذي تساءلون به و الأرحام، إن ا كان عليكم رقيبا"[6]، فأصل الإنسان واحد، لا أحـد يعلـو على الآخر. بالنظر إلى هذه النقطة، و هم في الحقوق كذلك، و من هذا المنطلق كانـت العنصرية التي تعني التمييز بين الناس لجنسهم و لونهم...من الأشياء التي جاء الرسول محمد –صلى ا عليه و سلم- لتغييرها، حيث ألغى ذلك التفاوت الذي كان قائما علـى أساس المال و الجاه و النسب... و أقر بالمساواة التامة بـين الأفـراد فـي الحقـوق و الواجبات[7]، كما كفل لهم حرية المعتقد بقوله تعالى: "لا إكراه في الدين"[8].

و أسلوب المرحلية في التغيير أفاد عظيم الفائدة، حيث لم يكن ذلك التغيير على شكل طفرة، من شأنها ابقاء الفجوات، و إنما عمد إلى تحقيق الحرية من خلال تحريـر

1- سورة البقرة، الآية 178

2- سورة البقرة، الآية 92، و المائدة: الآية 89، و المجادلة الآية 3

4-3 -سورة آل عمران، الآية 35

4- القطب محمد القطب طبليه، ص30

5- أما في الفرنسية فالحرية Liberté من الأصل اللاتيني Libertas، أي حرية الإرادة و قدرتها على الفعل و الترك، بالإضافة إلى معاني الاستقلال، الشجاعة، النزاهة، أما في الإنجليزية Liberty freedom، ة يقصد منها استقلال، ملاءمة ألفة، عتق،...نقلا عن محمد القطب، ص31

6- سورة النساء، الآية 1، سورة الحجرات الآية 13

7- غازي عناية، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، ط1 (بيروت: دار الجيل، 1991)، ص451

8- سورة البقرة، الآية 226

الرق تدريجيا، و كان ذلك بتضييق المسالك و الروافد المؤدية إلى ذلك، حيث لم يبق إلا على رافد واحد و هو حالة الحرب الشرعية بين المسلمين و الكـافرين عـن طريـق الأسر، و لكنه بالمقابل وسع "أبواب العتق و التحرير للأرقاء"[1]، حيث اتخذ هذا الأسلوب كإحدى الكفارات عن بعض الأخطاء التي يقع فيها المسلم مثلا. و رغم هـذه الـصورة الحضارية التي رسمها الإسلام، إلا أن بعض من يدعي الحضارة حديثا كان من أبـشع ما حاول أن يزرع بين البشرية هو أن الجنس الأبيض هو أرقى الأجنـاس، و سـائر الشعوب إنما هي لخدمته، فاستبعد السود في أمريكا مثلا و في غيرها.

إن الإسلام جاء مخالفا لجميع الشرائع و الفلسفات التي أقرت الرق و اعتبرتـه من سنن الطبيعة، فهذا "أفلاطون" مثلا يضع نظام الرق كشيء ضروري في جمهوريته، و "أرسطو" على شاكلته، يجعله ملازما "لطبائع الخليقة البشرية، فلا يزال فـي العـالم أناس مخلوقون للسيادة و أناس مخلوقون للطاعة و الخضوع"[2].

أما في المسيحية فقد كتب "توما الاكويني" و هو من "أكبر حكماء الكنيـسة...أن القناعة بأبخس المنازل من المعيشة الدنيوية لا تناقض الإيمان"[3].

و كان الرسول -صلى ا عليه و سلم- على العكس من ذلك كله، يعلم النـاس حسن المعاملة حتى مع الرقيق، فيقول:"من قتل عبده قتلناه، و من جدع عبده جدعناه"[4].

"إن تأكيد القرآن و السنة على المساواة بين الناس كان إعلانا عن هـدم النظـام الطبقي الذي كان يسود أرجاء العالم في عهد الرسالة"[5]، و تقرير لحرية الإنسان، غيـر أن هذه الحرية التي منحها الإسلام للإنسان، حرية الفكر و القول و العمل، لم يجعلهـا حرية مطلقة، و إلا اختل نظام المجتمع، بل وضعها "في الإطار المعقول الصحيح مـن

[1] – غازي عناية، ص452.
[2] – عباس محمود العقاد، ص90.
[3] – المرجع نفسه، ص91.
[4] – أخرجه أبو داود في السنن 176/4، الترمذي في الجامع 26/4 ، و أحمد في السنن 888/2.
[5] – أكرم ضياء، ص173.

عدم الإضرار بالآخرين... و بالنفس... و حتى الاستفادة من مواهب الحياة أكثر من القدر الصحيح... لأنه إضرار بالأجيال القادمة"[1].

الحرية الأخرى التي منحها للإنسان هي حرية الحركة داخل الإطار العام للإسلام، فهو حر اختيار طرق و وسائل عيشه وفق ما يقتضيه العصر ما لم تمس بالأصول، أي أنه أعطاه المرونة في التعامل مع الوسائل و الأساليب التي تستجد كل يوم مع إبقاء الثبات في الأهداف و الغايات. و هذا المفهوم الجديد يعتبر من عناصر المدنية و الحضارة. فلا يمكن أن تقوم للحضارة قائمة في ظل الاستغلال و الاستعباد، و لكن الحرية هي الكفيلة بإطلاق الإبداع و الفكر و السعي نحو التقدم، كما شجع على التعاون و التكافل وفق الإطار الذي رسمه لهم.

و يبقى أن نشير إلى أن حكمة ا لم تشأ أن تخلق الناس بمزايا واحدة، و إلا انتفى معنى الحياة، فأقر التفاوت في الرزق مثلا، و في العلم وفي العمل... فكل إنسان يتميز عن الآخر في جانب من جوانب الحياة، و هذا ما يذكرنا بكلام "ليبنتز" عن المونادة، و اعتبر عدم التشابه أحد مبادئها، و إلا صارت واحدة مكررة، و عدم التشابه هذا هو الذي يعطي تلك الفروق التي نلاحظ، إلا أن هذا التمايز و التفاوت لا ينفي العدل الإلهي، فالإسلام يجعل للمساواة حقها، و للتفاوت حقه، لأن ا سبحانه و تعالى حينما خلق الشعوب مختلفة، فالغاية من ذلك ليس للتعصب و ادعاء كل جماعة أنها شعب ا المختار، يقول تعالى:" يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند ا أتقاكم إن ا عليم خبير"، فيبقى التقوى إذن أساس التفاضل، و لنتخيل معا عالما فيه الناس سواء، لنتخيل أن الجميع علماء، أغنياء، قادرون على العمل و التغيير، و يمتلكون كل ما يحتاجون جميعهم، لنتخيل أي صورة للحياة هذه، و أية قيمة تبقى بعد هذا، لا حركة و لا تاريخ و لا تغيير و لا سعي نحو الأفضل، بل إنه السكون و الموت.

[1]_ محمد الحسيني الشيرازي، الصياغة الجديدة لعلم الإيماني و الحرية و الرفاه و السلام، ط3، (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي للثقافة و الإعلام، 1992)، ص309.

ج- الحقوق التي أقرها النموذج الجديد للإنسان:

لو رجعنا إلى خطبة الوداع للرسول-صلى ا عليه و سلم- لتمكنا من استنتاج الكثيـر من النقاط التي تقر حقوق الإنسان، و لو ألقينا بالمقابل نظرة على المواد التي تقرر فيها الأمـم المتحدة تلك الحقوق، لأدركنا مدى حرص الإسلام على صيانة كرامة الإنسان و تحقيق سعادته رفاهيته.

فحسب رواية ابن إسحاق، بعد أن أرى الرسول –صلى ا عليه و سلم- الناس مناسكهم و علمهم سنن الحج، خطب خطبته، فحمد ا و أثنى عليه ثم قال: "أما بعد أيها الناس، أسـمعوا مني، أبين لكم، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هـذا، أيهـا النـاس: إن دماءكم و أموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد، فمن كانت عنده أمانة، فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، و إن ربـا الجاهلية، موضوع، و إن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب، و إن دماء الجاهلية موضوعة، و إن أول دم نبدأ به دم عامر بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلـب، و إن مـآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة و السقاية، و العمد قود (القود: القصاص، و المعنى مـن قتـل عمدا يجب أن يقتل، و شبه العمد ما قتل بالعصا و الحجر، و فيه مائه بعير، فمن زاد، فهو من أهل الجاهلية..أيها الناس.. إنما المؤمنون إخوة، و لا يحل لا مرئ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه، ألا هل بلغت، اللهم اشهد.. أيها الناس: إن ربكم واحد، و إن أباكم واحد، كلكم لآدم، و آدم من تراب، أكرمكم عند ا أتقاكم، و ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، ألا هل بلغـت اللهم اشهد..."[1].

أما في وثيقة حقوق الإنسان فقد اشتملت على أهم النقاط التي نذكر:

في 10-12-1948 أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة عن حقوق الإنسان، و كانـت ديباجة النص كما يلي: "كما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية و بحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية و العدل و السلام في العالم... ثـم أورد مـواردا نذكر منها:

المادة 1: يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة و الحقوق و قد وهبـوا عقـلا و ضميرا، و عليهم أن يعامل يعضهم بعضا بروح الإخاء.

[1]- عبد الحميد شاكر، ص57-62

المادة 2:...دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال و النساء.

المادة 3: لكل فرد الحق في الحياة و الحرية و سلامة شخصه.

المادة 4: لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، و يحظر الاسترقاق و تجارة الرقيق بكافة أوضاعها"[1].

إن المادة الأولى ترجعنا مباشرة للقول المأثور لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما قال: "متى استعبدتم الناس و قد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"، و يعود بنا إلى أول فعل قام به الرسول -صلى الله عليه و سلم- و هو الإخاء بين المهاجرين و الأنصار، ثم اعتبار جميع المؤمنين إخوة، و لو عدنا لحديث الرسول صلى الله عليه و سلم الذي يقر فيه بعدم التفاضل إلا بالتقوى، كما هو في خطبة حجة الوداع، لرأينا كيف سبق الرسول -صلى الله عليه و سلم- جمعية الأمم المتحدة في رفض العنصرية و التمييز، و إن لنا في مقاصد الشريعة الإسلامية من حفاظ على النفس العقل، المال، و الدين، لدليل على إنسانية الإسلام.

10- العلم و العمل في الإسلام:

لسنا نقول من باب المفاخرة أو من باب الذاتية باعتبارنا مسلمين أن الإسلام دين علم و عمل، و لكنها الحقيقة التي لا ينكرها أحد، حتى و إن اعترفنا أن مجتمع المسلمين بالمقابل لم يول هذا حاليا بأهمية فآل إلى ما آل إليه من ركود.

قلنا إذا أن "النبي محمد رفع قدر العلم إلى أعظم الدرجات و أعلى المراتب، و جعله من أول واجبات المسلم"[2]، و يؤكد ذلك حديثه صلى الله عليه و سلم: "اطلبوا العلم و لو بالصين"، و كذلك قوله: "يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء". و في صحيح البخاري يذكر باب فضل العلم و قوله تعالى: "يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات و الله بما تعملون خبير"، و قوله عز وجل: "رب زدني علما"، ثم يذكر باب

---

[1]- القطب محمد القطب، ص605

[2]- عبد الحليم محمود، أوروبا و الإسلام، ط4، (القاهرة: دار المعارف، 1993)، ص103

العلم قبل القول و العمل لقول الله تعالى: "فاعلم أنه لا إله إلا الله"، فبدأ بالعلم و إن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر، و من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة"، و غيرها من الآيات و الأحاديث التي يوردها كلها في باب فضل العلم[1].

يقول الرسول –صلى الله عليه و سلم- كذلك: "فضل العلم خير من فضل العبادة"، ويعلق "المسيوكازا نوفا" أحد كبار أساتذة الكوليج دي فرانس بباريس عن هذا الحديث الأخير فيقول:" فأي رئيس ديني كبير، أو أي قس من القساوسة العظام كانت له الجرأة أن يقول مثل هذا القول القوي الفاصل المتين ؟ هذا القول الذي هو نفسه عنوان حياتنا الفكرية الحاضرة، نعم إن هذا هو مبدؤنا اليوم، و لكن أليس العهد بقريب يوم كانت الكافة عندنا من أهل العقول تنظر إلى مثل هذا الشعار كأنه رمز العار و مجلبة الشنار؟ كما أنه سوف يقول: بأن أوضح مبادئ الحرية الفكرية قد كشفت أمثال "لوتير" و "كالفين"، و عاد الفصل فيها إلى رجل عربي من رجال القرن السابع، ذلك هو صاحب شريعة الإسلام"[2].

فشهد شاهد من أهلهم، بأن أوروبا التي تدعي العلم و المدنية كانت إلى وقت قريب تعتبر ذلك عارا، و فعلا مشينا، و أن هؤلاء الذين ندعي أنهم أقل منا درجة كان منهم صاحب الفضل على البشرية جميعا.

11- شمولية الدعوة الإسلامية:

"و هذا تقضي إيجابية المفهوم الإسلامي للحضارة، فعالية الإنسان المسلم في ذات نفسه، ضمن أخلاقية التغيير الذاتي"[3]، ليندفع بعدها نحو الواقع الاجتماعي في إطار الحركة العامة للمجتمع بإرادة و حرية تسمح له بأداء مهامه بغية تحقيق الهدف.

و من خلال ما ذكرنا يمكننا أن نقول بإيجاز أن الإسلام قد استطاع أن يغير مفاهيم كثيرة، و أن ينقل العرب من طور إلى آخر أكثر جدة و حضارة، لقد استطاع أن يحرر الإنسان من الوثنية إلى التوحيد، و من ضيق القبيلة إلى رحاب الأمة.

1- البخاري، صحيح البخاري، المجلد 1 (الجزائر: دار الشهاب، 1990)، ص 21-25

2- نقلا عن عبد الحليم محمود، أوروبا و الإسلام، ص105

3- سليمان الخطيب، ص144

و تبقى عالمية رسالة الإسلام أهم ميزة يطبع بها، فدعوة الرسـول –صـلى ا عليـه و سلم- لم تقتصر على قومه ولم تقف عند حدود موطنه، حتى أنه من خلال الآيات القرآنية لم يناد في دعوته بقوله "يا قومي" و لكنه قال: "أيها الناس"، قدم لهم نمط حضاري فريد، فيه مـن دعوة للعلم و إشادة بالأخلاق و احترام للعقل، و تطبيق لمبادئ حقوق الإنسان على المسلمين.

و إجمالا نقول أن الحضارة الإسلامية قامت على رسالة سماوية تؤمن بالوحدة البشرية، فهي حضارة تقوم على الوحدة و التوحيد، و تهدف في سيرها إلى تحقيق الأمن و السلام، و كل تقدم من شأنه رفع كرامة الإنسان و الوصول به إلى الإنسانية في أسمى معانيها.

و كل ما ذكرنا يصبح مجرد كلام لو لم ندعم ذلك بأمثلة من الواقع توضح لنا كيـف أن الإسلام فعلا نقل العرب من حياة البدو و التفرق و الحروب إلى حياة التحضر و الوحدة و نقلهم من العبودية إلى الحرية، و من الذل إلى العزة، و يقول في هذا أحد المؤرخين الغربيين و هـو "جبون": "بقوة واحدة و نجاح واحد زحف العرب على خلفاء أغسطس في الروم، و اصطخر في فارس...في عشر سنوات من أيام حكم الخليفة الثاني الذي أخضع العرب لسلطانه ستة و ثلاثين ألفا من المدن و القلاع، و أنشأوا أربعة عشر ألفا من المساجد لعبادة المـسلمين، و علـى رأس قرن من هجرة محمد-صلى ا عليه و سلم- من مكة امتد سلطان خلفائه من الهند إلى المحيط الأطلنطيكي، و رفرف علم الإسلام على أقطار مختلفة نائية كفارس و سورية و مصر و إفريقيا و إسبانيا"[1].

و لكن مع هذه الإيجابية، هل لنا أن نقول أن هذا التغيير قد شمل جميع العرب، و هـل أمن بدعوته الجميع؟ و هل "يمكن فعلا من اقتلاع جميع جذور الجاهلية، و تحليل عقلية العرب إلى عقلية إسلامية خالصة؟"[2].

صحيح أن الإسلام غير الشيء الكثير، و شمل تغييره أوجه عدة و اسـتطاع أن يجعـل مسار التاريخ يسير نحو الأحسن، إلا أن هذا لا ينفي أن بعضا ممن أسلم، لم يدخل الإيمان قلبه، فيقـول عـز وجـل فـي هـذا... "الأعـراب أشـد كفـرا و نفاقـا"، هـذا مـن جهـة

[1]- محمد الحسيني الشيرازي، ص431
[2]– عبد الهادي عبد الرحمان، ص185.

و من جهة أخرى فإن المعالم الواضحة للمؤسسات الإسلامية على اختلافها لم يكتمل نموهـا إلا بعد أن خالط العرب غيرهم من الشعوب و اطلعوا على بعض طرق التنظيم التي ساعدتهم على الوصول إلى تلك الدرجة.

الشيء الآخر الذي نشير إليه و نحن نطلع على تاريخ الخلفاء، خاصـة منـذ الخليفـة الثالث، ثم الدولة الأموية، فالدولة العباسية... هل تخاص المسلمون من تلك النزعة القبليـة، و الاعتداد بالأنساب، إن هذه النزعة تظهر بصورة أو بأخرى في الفرق التي نشأت و المذاهب و الشيع، و الأدب من هجاء و فخر و حمية، و كذا بعض الاختلافات، خاصة بداية مـن العهـد الأموي، فالعصبية لم تمت في الدول العربية و الإسلامية، و الشعوب لم تنـدمج بعـضها مـع بعض تماما. و نخاص من وراء ذلك إلى أن النزاع بين القديم و الجديد تبقى بعض آثاره لأمد قد يطول و إن قلت.

و من المشاكل التي عرفها المسلمون بعد وفاة الرسول-صلى ا عليه و سلم- مـشكلة الخلافة، و كلنا يعلم ما خلفته هذه المشكلة من أزمات، و كيف زادت من حدة الخـلاف. كمـا لاحظ ابن خلدون أن التغيير الذي أحدثه الإسلام، لم يكن جذريا على كل المستويات، و من بين ذلك نجد أن العلوم العقلية خاصة المنطقية منها و الميتافيزيقية لم يستـسغها الفكـر الإسـلامي بسهولة و لم تستوعبها الدعوة القرآنية استيعابا كاملا مما جعلها مصدار لإثارة الكثير من ردود الأفعال التي زادت حدتها أو قلت بحسب الظروف و الأحوال[1].

[1]- ناصيف نصار، ص233.

الفصل الثاني:
الحركة الاصلاحية عند جمال الدين الأفغاني:
دور النموذج في تغيير الحركة التاريخية.

بعد هذا العرض الذي أوضحنا عن الإسلام والأسس التي قام عليها، والنتائج التي حققها فإننا لا نريد الخوض في كل التطورات الحاصلة بعد وفاة الرسول –صلى ا عليه وسلم-من تقدم في العلوم، وظهور للفرق والشيع وإختلاف حول الحكم، وغيرها من التغيرات التي حدثت في المجتمع العربي والإسلامي، ولكننا ننتقل مباشرة إلى القرن الثالث عشر للهجرة الموافق للقرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر للميلاد، لنطلع على نموذج آخر مغاير للنموذج الأول من نماذج التغيير.

فإذا كان التجديد أوالتغيير قبل مجيء الرسول-صلى ا عليه وسلم- وإلى غاية بعثه يتم خاصة عن طريق الرسل والأنبياء، فما هي أداة التجديد والإصلاح بعد ذلك ؟

إن الإصلاح أو التغيير لا يبدأ إلا حينما يصل المجتمع إلى نقطة تتأزم فيها الأمور وتحتاج إلى متنفس آخر يخرجه مما هو فيه، فيكون ذلك التوتر الذي يعتري الفرد أو الجماعة نتيجة الشعور بالتناقض بين مايعرف أنه حق وواجب وبين ما يرى من واقع مجتمعه أو أمته بصفة عامة، فيكون هذا الوعي أول خطوة نحو التغيير، وبانطلاق الفرد الذي تتوفر فيه شروط الاصلاح تنطلق الجماعة، "ولكن هل يمكن تعيين الدواء إلا بعد الوقوف على أصل الداء وأسبابه الأولى والعوارض التي طرأت عليه...إن أخطأ طالب إصلاحها تحول الدواء داء والوجود فناء..."[1].

فما هو أصل الداء إذن ؟ ولأنه لا يمكننا وضع ايدينا على الأصل لإختلاف الوجهات فاننا نقول بصورة أكثر عمومية: ما هو واقع العالم الإسلامي في العصر الحديث[2] ؟.

---

[1]- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983) ص55.
[2] - العصر الحديث يطلق على الفترة الممتدة من القرن السابع عشر إلى غاية القرن التاسع عشر.

1- أوضاع العالم الإسلامي ما بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر للميلاد:

إن أول ما يوصف به العالم الإسلامي في هذه الفترة أنه كان منحطاً متخلفاً يعيش ركوداً وجموداً في ميادين شتى، فما هي أسباب هذا التخلف إذن؟

هذه المسألة بحثها الكثيرون وأولوها إهتماما بالغاً سعياً لمعرفة الخلل الذي أعاق سير الحضارة الإسلامية، بل وغير مسارها من التقدم إلى الإنحطاط، وقد انقسموا في هذا إلى رأيين رئيسيين على العموم، الرأي الأول هو الذي يذهب إليه بعض المستشرقين وبعض العرب والمسلمين حيث أرجع سبب تخلف المسلمين إلى الإسلام ذاته نتيجة ما يحمله من رفض للعلم وللتقدم، ودعوة للاتكالية والإستسلام ولفكرة القضاء والقدر. أما الرأي الثاني فعلى خلاف ذلك فهو يرى أن السبب يعود غلى الإبتعاد عن الإسلام وإلى الفهم الخاطئ له، وسنرى لاحقاً كيف برر كل فريق ما ذهب إليه.

إن هذا التخلف الذي عرفه العالم الاسلامي بكل مظاهره من "تفكك واستعمار، وجهل وفقر ويؤس، وفوضى، ومن اختلال في الاقتصاد والسياسة"[1] كان يقابله في البلاد الأروبية نمو وتقدم مطرد خاصة في المجال المادي، وصارت أوروبا بذلك تمثل للمسلمين نموذج في الرقي والتقدم، وأصبحت هدفا صار البعض يسعى للوصول إليه، وشكل الاستعمار والتوجه اللعلماني الذي يعتبر طابعاً مميزا للغرب في تلك الفترة، أحد أبرز النقاط التي سعى المصلحون في العصر الحديث إلى النظر فيها، وباختلاف المواقف من الاستعمار والعلمانية اختلفت وجهات النظر في طرق الاصلاح، وما بين الأخذ بالنموذج الاوروبي أو النموذج الاسلامي تشعب الصراع بين القديم والجديد.

[1]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص44.

2- عقيدة الجبر وأثرها على المجتمع الإسلامي:

حينما غير المسلمون ما بأنفسهم تغيرت أحوالهم، فبعد ما فتحوا العـالم بفهـم ووعـي كبيريين، ركنوا إلى الجمود ومالوا إلى الفساد وتخلوا عن الهدف أو المحرك الذي كان يـدفعهم بغية تحقيق النموذج وتأسيسه على أرض الواقع، ليحل محله التنافس على الإمـارات، فتوالـت عليهم الأزمات وصاروا عرضة للاستعمار، حتى وقعت كل أراضي المسلبمين بين أيدي الغرب إلا باستثناء قليل جداً.

وكان لعقيدة الجبر أثر بالغ ضمن أفكار مجتمع الأمة، وصارت عـاملاً مثبطـاً للتقـدم والعمل دفعاً للأزمات، حتى الاستعمار كان قضاءاً وقداراً من ا ، حسب البعض، وأقروا أنـه يجب على المسلم قبوله وعدم رفضه، فرضي المسلمون لهذا بواقعهم ولم يسعوا لتغييره، خاصة مع تأييد بعض الفتاوي، والدعوة إلى غلق باب الاجتهاد، وكذا التعصب الـديني والميـل نحـو التصوف السلبي والزهد في الدنيا والابتعاد عن حياة المجتمعات، فكان لجمودهم هـذا الـدور الأكثر ضرراً في إطالة مدة التخلف لأن كل المظاهر الأخرى من مظاهر الإنحطـاط مرتبطـة بسكون الإنسان وامتناعه عن تغيير واقعه، ويرجع السبب الأول لانتشار هذا الجمود هو الفهـم الخاطئ للدين الاسلامي الحق كما غذى هذا الاتجاه عوامل أخرى كقول بعض المستـشرقين أن الإسلام دين تخلف يعارض العلم والتقدم، ورأوا في ابتعاد المسلمين عن دينهم عاملا من عوامل تحقيق نهضتهم. فهذا "رينان" مثلاً يقول أن" الإسلام حجب العقـل عـن التأمـل فـي حقـائق الأشياء...وعقول أهل البلاد الإسلامية قاصرة، وما يتميز به المسلم هو بغضه للعلوم واعتقـاده أن البحث كفر وقلة عقل لا فائدة فيه"[1].

وهكذا يلاحظ أنه كلما ترسخت في مجتمع عقيدة الجبر والركون إلى "القضاء والقـدر" بفهم سيء، وإلى الجمود والكسل، سارت تلك الأمة أو الحضارة بصفة عامـة إلـى التـدهور والزوال، وبالعكس كلما آمن المجتمع بالعمل ووازن بين المادة والروح ازدهـرت الحـضارة ونمت.

[1]- أحمد أمين، زعماء الإصلاح ص110.

فالجمود ضد الحركة والعمل، لأن الجامد الساكن الذي يرفض كل تطور مدني، ويحرم كل علم من شأنه أن ييسر له سبل الحياة ويدفعه نحو التقدم، لا يسعى البتة إلى تغيير واقعه أو العمل على تيسير حياته، أما الحركة فتولد السعي الدائم لتحسين الواقع، لهذا حث الإسلام على العمل والتغيير في آيات كثيرة من كتابه العزيز، عكس ما يفهم منه خطأ أو يقال عنه قصدا، فهذا سلامة موسى (مفكر عربي) مثلا يقول:"إن الأديان الراهنة تتدخل في أمور العالم، وتعرقل سير الرقي، لأن الرقي يقتضي التغيير، ولا تغيير بدون بدعة جديدة، ولكن الأديان للصفة المقدسة بها تقف جامدة لا تقبل تغييراً، فتعمل بذلك لجمود الأمة"[1].

ونشأ عن هذا الفهم مسألة هامة متجددة، وهي مسالة الجبر والإختيار او حرية الإرادة، أو ما يعرف بمسألة القدر، وكلها أسماء لمسالة واحدة تدور حول مكانة الإرادة الإنسانية في صنع تاريخه ومدى تدخل العناية الالهية في تحريك التاريخ.

فهل فعلاً الإسلام يدعو إلى الجمود ويرفظ التطور والتقدم، وهل فعلاً هو غير قادر على التأقلم مع الأوضاع الجديدة خاصة التقدم العلمي؟ أم أنه مرن قابل لمسايرة الأوضاع ويتجدد باستمرار؟.

إن الإسلام إذا رأى في القديم ضلالاً أو خطأ رفضه ودعا إلى الجديد. كما يدعو إلى الانتشار في الأرض لتذليلها لغاية خدمة الانسان، وهذا كله من شأنه أن يساهم في حركية التاريخ وعدم تميزه بالثبات والرتابة والتكرار، كما هو تاريخ الحيوانات مثلاً، إذا قلنا هذا تجاوزاً، لأنه بمجرد ذكر كلمة تاريخ فذلك يعني الحركة في الزمان للاحداث المتعاقبة.

إن الفهم الحقيقي للإسلام يتيح للمسلم الأخذ بكل جديد من شأنه خدمة الأمة الإسلامية دون الإخلال بالأطر العامة له، وما الإجتهاد في الإسلام إلا دليل على حيويته ومرونته وعدم جموده وانغلاقه.

وابتداءاً من مفهوم القدر، أثيرت مشكلة الحرية في الإسلام[2] فإذا كانت الحرية من دواعي التقدم من خلال فسح المجال لكل الابداعات والآراء الجديدة المجددة، فإن الإستبدال على العكس من ذلك يحرم الأمة من كل حرية في القول والعمل ويسودها

[1]-سليمان الخطيب، ص350
[2]- جميل.م.منيمة، مشكلة الحرية في الإسلام:المشكلة الفلسفية. تقديم واشراف.د.فريد جبر(بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982) ص23.

كنتيجة لذلك الخوف والتشاؤم وفقدان الأمل في تغير الأوضاع ولهذه الأسـباب كانـت عقيـدة المسلمين من أهم النقاط التي وقع عليها الاصلاح لما سادها من انحراف وتتالت الدعوات إلـى إعادة النظر في مفهومها من العودة إلى المنابع الأولى ممثلة في القرآن والسنة لتـصحيح كـل تفسير خاطئ.

3- الإصلاح يتخذ أشكالا مختلفة ووسائلا متعددة:

وهكذا توالت النكبات والأزمات وزاد الضغط ووصل إلى حد الانفجـار، فكانـت هـذه الاوضاع كلها مدعاة لبروز محاولات اصلاحية كثيرة وأحداث ثورية مختلفـة، وكـذا ظهـور شخصيات فكرية داعية إلى التجديد والتقدم على اختلاف منابعها وأسـاليبها، وعلـى اخـتلاف نظرتها إلى طرق الاصلاح ووسائله، فالوعى والشعور بالقلق والتوتر تجاه الواقع يتيح للانسان استعمال عقله لإعادة الإنتاج، لأنه" لا يرضى بالواقع ويقر بـالتغيير، ويعمـل بالتفاعـل مـع المستجدات"[1] وهذا ما أمر به الاسلام لأن الرغبة في الاستمرار وتحقيق النمو ترتكز في أساسها على عمليات "الإجتهاد التي تمتدإلى قطاعات الحياة"[2] هذا الاجتهاد أو الاصلاح يبدأ بالعودة إلى النموذج على اختلافه ليكون الانطلاقة ويكون الهدف في آن واحد وتمثل في عصر النهضة[3] في نموذجين بارزين:النموذج الاسلامي الأول(الرجوع إلى النص)، وفي النموذج الأوروبي(الحداثة والمدنية).

ورغم ذلك فإن العالم الإسلامي حين تصادمه مع أوروبا وحضارتها النامية قـد تقبـل التطور المدني الحاصل في اغلب حالاته، غير أن ثقافة الغرب وأفكاره ونظرياته المختلفة فـي الـسياسة والإجتمـاع...قـد تـم التعامـل معهـا بحـذر جديـد.

1- علي زيعور، ص413-414.

2- المرجع نفسه ص414.

3- يعرف هذا العصر بعصر النهضة او عصر الاصلاح أو ما يسمى بعصر التنوير العربي، والنهضة عموماً تكون بعد التخلف، أما الاحياء فيعني بعث شيء سابق.

4- تعريف الإصلاح، النهضة والتجديد:

عصر الاصلاح"مصطلح يطلق على الفترة التي بدأت بحملة نابليون على مصر في أواخر القرن الثامن عشر، وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب"[1]، ويسمى كذلك عصر الاصلاح الحضاري، وهو" تعبيرأقرب إلى الحقيقة التاريخية وقد يسمى عصر الاجتهاد الحضاري أو تجربة الاحياء القرني الحادي عشر للهجرة"[2].

أما الاصلاح لغة: مشتق من الفعل أصلح وصلح، وصلُحَ، وتدل على تغيير حالة الفساد، أي إزالة الفساد عن الشيء، والصلاح عامة ضد الفساد[3].

فلا يكون الاصلاح بهذا إلا بعد فساد الشيء، وعدم قدرته على أداء وظيفته الأصلية، ليدخل حينها المجتمع في أزمة تنبه أو توقظ الوعي في فرد منه أو مجموعة أفراد يرفضون الحالة التي عليها واقعهم ويحاولون تقديم بدائل عما يعانونه، ويعرضون نماذج تحقق واقع أفضل وأقدر على إيصال الإنسان إلى الطمأنينة.

هذا وقد ورد في موسوعة السياسة أن"الاصلاح(Reforme) تعديل أو تطوير غير جذري في شكل الحكم أو العلاقات الاجتماعية، دون مساس بأسسها، والإصلاح خلاف الثورة، ليس سوى تحسين في النظام السياسي والاجتماعي القائم دون المساس بأسس هذا النظام، إنه أشبه ما يكون بإقامة دعائم الخشب التي تحاول منع انهيار المباني المتداعية، ويستعمل عادة للحيلولة دون الثورة أو لتأخيرها"[4].

لهذا لم تكن التغيرات التي أحدثها المصلحون أو دعوا إلى إحداثها تشكل ثورة حقيقية كونها لم تنتج نماذج جديدة كل الجدة، وإنما كان النموذج موجود، وحصل فيه انحراف، وصار لا بد من تصحيح بعض تلك الانحرافات كما ساهم تغير الوضع في ضرورة إعادة قراءة النص لأجل مسايرته للتطورات الحاصلة.

وباختلاف النظرة إلى الاصلاح اختلفت طرقه ووسائله، وعليه تعدد المصلحون بتعدد البيئات واختلاف الظروف.

---

[1]- عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، موسوعة السياسة، ط3،ج4، 1995، مادة" عصر النهضة العربية".
[2]- علي زيعور، ص366.
[3]- حمادي محمد، لويس معلوف اليسوعي، المنجد في اللغة والآداب.
[4]- عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، موسوعة السياسة، مادة"الاصلاح ".

وقد يلتقي التجديد في بعض معانيه مع الاصلاح، إلا أن التجديد أكثر ما يعني هو إلغاء الشيء القديم واحلال محله شيئاً جديدا مغايراً له، أما الإصلاح فهو الإبقاء على الأصل، وإعادة ما انحرف إلى أصله وحقيقته، كما يعني كذلك إرجاعه جديداً كما كان في الأصل من غير الشوائب والانحرافات التي علقت به.

ولكن مع ما ذكرناه يبقى التاريخ مزجاً بين الارادة الالهية وارادة الانسان في الاصلاح أو التغيير، وتبقى ارادة ا هي العليا وعنايته بخلقه مصدراً لكل خير لأن "من له حظ في الكمال الانساني ولم يطمس قلبه موضع الإلهام الإلهي لا يجرؤ على القيام بما يسمونه تربية الأمم وإصلاح ما فسد منها"[1].

5- محاولات الإصلاح السابقة لجمال الدين الأفغاني:

إن حركية التاريخ تتم دوما وفق تسلسل منطقي ضمن سلسلة من الأسباب والمسببات، وانطلاقا من شرعة السماء "غير نفسك تغير التاريخ"[2]، فالاستعداد الذاتي لأحداث التغيير هي الخطوة الأولى التي تسبق سائر الخطوات، لأن المغير أو المصلح لا بد أن يكون مؤمنا بالفكرة مستعدا للتضحية في سبيل تغيير واقعه، وتحريك مجتمعه الذي ساده السكون. كذلك النهضة العربية الإسلامية قد سبقتها اصلاحات معينة، ومهدت لها وغذتها بعض الأسباب، وكما غذى الاستعداد للتغيير في العصر الأول للإسلام-كما ذكرنا-احتكاك قبائل العرب بغيرهم من الحضارات، كذلك كان لاحتكاك المسلمين بحضارة أوروبا خاصة، دور في إعادة النظر إلى واقعهم المتدهور ومقارنته مع واقع أوروبا، كما كان لإنشاء المدارس على الطراز الحديث، وظهور فن الطباعة، بالاضافة الى بداية الاهتمام بالصحافة، والتاليف، ونشر الكتب، مع تاسيس الجمعيات والنوادي أثر في التقريب بين حضارة اوروبا والشرق الاسلامي، وتوسيع مجال الاحتكاك أدى بدوره إلى اتخاذ مواقف منه بالرفض أو القبول، أو القبول مع التعديل وفق ما يتماشى مع أصول الدين الإسلامي، ومما زاد من هذا الاحتكاك الهجرة والتجارة والاستعمار.

[1]- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ص56.
[2]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص35.

ويتولد القلق من جديد في الضمائر الحية والعقول الواعية، وينهض أصحابها لأجل الاصلاح، هذا الهدف المشترك، ولكن اصلاح ماذا؟ وبماذا؟ هنا يكمن الاختلاف.

ففي ظل الاتصال بالغرب والاحتكاك المتواصل بينه وبين العرب والمسلمين تجلى ذلك الأثر الواضح ببعض السلوكات، وبدأت بعض الأفكار والنظريات في الانتشار، من غير تمحيص ولا دراسة، ومن هذا نشأ الصراع بين الأصالة والحداثة أو بين القديم والجديد الوافد، فهز هذا الاظطراب الحاصل الكثير من الأفراد والجماعات الذين رفضوا الواقع، وحاولوا كل بالوسيبة المتاحة له أن يغير ويصلح ولو بجزء ضئيل، إلا أن محاولتهم تلك لم تكن إلا بمثابة المسكنات لا غير حيث لم يضعوا أيديهم على الداء الحقيقي، وإنما كانوا يدرسون أعراضه ويصفون الدواء لتلك الأعراض، فكان منهم من يرى الاستعمار ومخلفاته من جهل وفقر وبؤس هي سبب الانحطاط، فجعل اصلاحه يستهدفه، ومنهم من رأى في اختلال الاقتصاد أو السياسة سببا، وآخر يراه في انعدام التنظيم[1]، ولكن لا أحد من هؤلاء وضع يده على مكمن الداء الحقيقي، فكانت نظراتهم ضيقة غير شاملة.

وعلى اختلاف الداء اختلف الدواء الذي وصف، فرأى بعضهم الغرب وحضارته، وجعله علاجاً، وآخر رآه في العودة إلى الدين الاسلامي في أصوله، وهكذا... فلجؤوا إلى التعليم أو إلى الاقتصاد، أو حتى إلى الخطب والمواعظ، فكانت نظرتهم جزئية، ومن أمثال هؤلاء نجد "مدحت باشا" و"خير الدين" حيث ركزا على إقامة الدستور والسيادة الديموقراطية، وقاسم أمين الذي ركز على تعليم المرأة، وعلى إصلاح العقيدة كما عند "محمد بن عبد الوهاب"...

---

[1]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص45.

6- تيارات الإصلاح:

وهكذا اختلفت الطرق والوسائل، و"تنوعت الصراعات بين ما هو جديد وما هو قـديم، وما هو ثوري وما هو غير ثوري، ما هو تقدمي وما هو محـافظ"[1]، وانقـسم الفكـر العربـي الاسلامي نتيجة لذلك الى اتجاهات ثلاثة رئيسية، أو ثلاثـة تيـارات هـي: التيـار التقليـدي أو أصحاب النزعة السلفية، والتيار التغريبي، أو أصحاب نزعـة التجديـد حـسب النمـوذج الاوروبي، أما التيار الثالث فهو التيار التوفيقي أو المعتدل، ويدعو إلى الأخذ بنتائج الحـضارة الاوروبية خاصة المادية، مع المحافظة على الأصول العامة للدين الاسلامي.

أ- التيار التقليدي :

يدعو أصحاب هذه النزعة الى ضرورة العودة الى الدين الاسلامي والنهل من أصـوله المتمثلة في الكتاب والسنة، اعتمادا على المعيار المالكي "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، إلا أن هذا التيار لم ينظر إلى الدين الإسلامي بحركية وفعالية، إنما دعى الى العودة الى الحياة الاولى للسلف الذين بنوا حضارة الاسلام، ورأوا في المدنية الغربيـة كفـرا يجـب الابتعاد عنها، فلم يفرقوا بين ما هو روحي وعقائدي ثابت، وبين ما هو متغير بتغير الظروف نظرا لمرونة الاسلام، فهذه الفئة التي يطلق عليها التيار السلفي أو الرجعي، أبهرتهـا أنـوار الحضارة الأوروبية، وخوفا مما قد تحدثه لاذوا فارين الى الامجاد الأولى، وقالوا ان القرآن فيه ما في المدنية ولكن لم يوضحوا كيف ذلك، ولم يشرحوا تلك النقاط، حيث ركنوا الـى الـنص القرآني والى انتظار ما يكتشفه الغرب أو يخترعه ليقولوا هذا في "كتابنا" من غير محاولة منه لتطوير واقعه وتغييره نحو الأفضل، وكان نموذجه الذي يتغنى به هو ماضي الأسلاف، ولكـن من غير عمل لبلوغ ما بلغه الأسلاف، بل مجرد الاتكاء على هذا الماضي، وكأنه البلسم الـذي يخفف آلام الداء.

[1]- محمد عمارة، ص10.

ب- التيار التغريبي:

إن الاحتكاك المتواصل لأصحاب هذا التيار بحضارة الغرب جعلهم يتلقونها من غير تمحيص ولا تعديل، بل نقلوها كما هي الى بلادهم، وإن عارض ذلك أسس الاسلام واتهموا هذا الآخير بالتخاف، وأنه السبب في انحطاط حضارة المسلمين، كما وصفوه بالانغلاق والتعصب، وجعلوا الحل في تقليد أوروبا بكل ما تحمل من حياة عصرية متطورة، فجعلت هذه الفئة حضارة الغرب نموذجا، وعملت للوصول اليه.

وكانت الدعوة إلى العلمانية قد شملت ميادين عدة من تعليم واعلام، وقانون واقتصاد، وفعلا بدأت بعض هذه الدعوات تعرف طريقها الى الظهور على أرض الواقع، ولولا العمل الذي قام به بعض المصلحين في تبيان خطر هذه الدعوة لكان الحال على غير ما هو عليه الآن.

ونجد أمثلة ذلك ما فعلة "سلامة موسى" من خلال الدعوة الى استبدال اللغة العربية باللاتينية لأجل مواكبة التطور العلمي، كما ركز أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق التنظيمات الغربية في بلادها، ولجؤوا الى البعثات التعليمية الى الغرب، وكذا جلب الأساتذة الغربيين إلى بلاد المسلمين، وغيرها من الأساليب التي اتبعوها، غير أن هذا التيار لم يفلح في إحداث التغيير المطلوب، لأنه جاء غريبا عن بيئة العرب والمسلمين، فلم يتمكن من ابعاد المسلمين عن أصول دينهم من جهة، ومن جهة أخرى كان هذا التيار يقلد من غير فقه ولا دراية بأصول الحضارة الغربية ولا مراعاة لطبيعة البيئة العربية الاسلامية، فكان يفتخر بما جهزته أوروبا والغرب عامة، وصار مولعا أشد الولع بتقليده بلا وعي ولا تمييز، حتى أنهم حصروا أسباب التقدم في فصل الدين عن الدولة لا غير وليس في حب العلم والعمل والايمان بوجوب الوصول إلى حالة يعيش فيها الانسان انسانيته.

ج- التيار التوفيقي:

ولم يسلك الطريق الاقرب الى الوصول كلا الفريقين، وظلا على هامش الحضارة، حيث اهمل التيار الأول "حياة العصر وعاد إلى الماضي يرتشف ثمالة أسلافه، في حين أهمل التيـار الثاني ماضي أمجاده، وانكب يرتشف ثم ثمالة أسياده الغربيين..."[1]، فوجـد الانـسان العربـي المسلم نفسه بين نموذجين: نموذج الحداثة الأوروبية بشقيها المـادي والمعنـوي، والنمـوذج الاسلامي على أصالته الأولى،وعلى طريقة السلف الأول، إلا أنه لم يكن مجبرا علـى الأخـذ باحدهما دون الآخر كما كان يرى البعض، بل في متناوله المزج بين الاثنين معا، من خـلال التمسك بالاسلام كاساس أول، ثم الأخذ بأسباب التقدم، بالتفاعل الحي مع الواقع، وهذا ما مثلـه التيار المعتدل، فلم يكن جامدا متصلبا، ولا منفتحا من غير وعي بالصحيح والخاطئ، وانما فهم الاسلام بمرونة، فجمع بين الحفاظ على الاسلام والأخذ بالتقدم الاوروبي بما لا يضر أصـول الدين، حيث اتخذ موقفا وسطا يجمع بين الاصالة والحداثة، فعمد بـذلك الـى اعـادة قـراءة النصوص(القرآن والسنة) واعادة قراءة التراث، بما يتوافق والتطورات الحاصـلة، وصـارت الفكرة تدور حول "إسلام مجدد...وحول الدور الذي يجب على العرب أن يلعبوه في ذلك القرن التاسع عشر"[2].

وعلى هذا الأساس رفض التيار المعتدل كل الاديولوجيات الوافدة، والنظريات الهدامـة، فلم تكن العلمانية ولا المادية هي الحل كما رأى البعض، ولكنهم أعادوا فـتح بـاب الاجتهـاد وردوا على من قال بغلقه، وحكموا العقل، وتحركوا عازمين على التغيير والاصلاح، وكان الإصلاح الديني(كما سنرى عند جمال الدين الأفغاني) النقطة التي ركز عليها هؤلاء، حيـث اعتبروا الدين عاملا للتوحيد، والفهم الصحيح له يكون باعثا على الوعي وتحريك النفوس أولا، ثم تحريك التاريخ ثانيا من خلال إدراك أن الانسان قوة فعالة في تحقيق هذا.

وهكذا صار الدين الاسلامي بمثابة الأساس أوالركيزة التي تقوم عليها وتستند إليها كـل محاولة للإصلاح، لأجل أن يكتب لها النجاح، فكلما تم الابتعاد عن هذا الجذر كان نموها

[1]- شايف عكاشة، ص35.
[2]- أندريه ميكيل، ص480.

ناقصا و معرضا للفشل لأن البيئة العربية الاسلامية كانت ترفض كل اصلاح يقطع صلته بالدين، لأن معنى التقدم لا ينفصل عن حقيقة الانتماء الحضاري، ولا مضار من الاستلهام من التراث من غير ان يقيدنا هذا التراث، ومن الأخذ بالحداثة من غير أن تسلبنا ذواتنا.

وما يتفق عليه أصحاب هذا الاتجاه هو نظرتهم الى الدين على انه ليس دين جمود، وليس مجرد عبادات فارغة من كل محتوى ولا دين آخرة فقط وإنما هو دين ودنيا معا.

أما النقطة الأخرى فهي أنهم ركزوا اهتمامهم على الشرق الاسلامي بغية تغيره ونقله من واقعه الى واقع أكثر ملاءمة وأفضل حالاً.

ومن أهم أقطاب هذا التوجه نجد "جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد إقبال، عبد الحميد بن باديس، مالك بن نبي..."وان شارك جميع هؤلاء وغيرهم ممن لم نذكر على جميع توجهاتهم وأساليبهم في الاصلاح والتغيير الا أن "جمال الدين الأفغاني" يبقى أهم قطب للاصلاح في تاريخ نهضة الشرق الاسلامي، ولأنه كان يمثل "تجربة الإجتهاد في الحضارة والانسان"[1] في حين كان موقف غيره من المصلحين يختص بجانب ضيق في التنبيه والتغيير ولم يتعد في أغلبه حدود بلادهم "أما موقف جمال الدين فقد كان محدودا بحدود العالم الاسلامي"[2].

فما هي أهم أفكار جمال الدين الأفغاني الاصلاحية؟ وما هو المنهج الذي اتبعه لتحقيق ذلك؟ وأخيرا ماذا حقق الأفغاني بعد سنين من النضال والتضحية في سبيل رقي الشرق الاسلامي خاصة والانسانية عامة؟.

يعد جمال الدين الأفغاني(1224-1315هـ/1839-1897م) أحد أهم الأقطاب الذين قادوا الاصلاح فكان رائدا من رواد التجديد وداعيا الى تقدم الانسانية وهو الذي افتتح عهد "رجل الثقافة والعلم في العالم الاسلامي الحديث" كما يقول مالك بن نبي و"أول مفكر مجدد أصيل في تاريخ الاسلام الحديث"[3] وهو " رجل ذو عبقرية طاغية تفجرت تعاليمه القوية خلال الظلامية السائدة آنذاك كبريق يخطف الأبصار"[4] كما وصفه الشاعر الإنجليزي"والغرد

---

[1]- علي زيعور، ص368.
[2]- عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، ط2، (القاهرة: دار المعارف، دون سنة نشر)، ص10.
[3]- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974)، ص459.
[4]- عثمان أمين، "جمال الدين الأفغاني والتجديد الاسلامي"، محاضرات م4 ص63.

سكاون بلنت" وهذه دوما صفة المصلحين العازمين على التغيير. ورغم نزعته الثوريـة ومـا عرف عنه من حدة المزاج إلا أنه كان مفكرا فيلسوفا وسياسيا في الوقت ذاته وسمحت له ثقافته وسعة اطلاعه وطريقته أو أسلوبه في الاصلاح بأن يكون على رأس رواد النهضة في العـالم الاسلامي، ولهذا وصفه تلميذه "محمد عبده" فقال:"لقد توفر له وفيه قـوى الفلاسـفة ومواهـب رجال الأعمال، وأنه قد نشأ قطبا من أقطاب الفلسفة، وعاش ركنا من أركان السياسة"[1].

أهم أفكار جمال الدين الفغاني:

انطلاقا من إصلاحات "محمد علي" والدور الذي لعبته الصحافة والتعليم، وكذا البعثـات الطلابية ثم ظهور"رفاعة الطهطاوي" الذي أخذ يتألق في تلك الفترة لما سعى اليه مـن كتابـات وترجمات... استمرت حركة التجديد تسير بخطى متثاقلة إلى أن وصـل إلـى "أكبـر داعيـة للعصرية الاسلامية...السيد جمال الدين الأفغاني"[2] كيف ذلك؟، إن قلنا إن الأفغاني كان صاحب إرادة وعزيمة على اصلاح المجتمع فسبب ذلك يعود الى حدثين هامين في العالم الاسلامي قويا تلك الإرادة لديه في الاصلاح، حيث يوضح مالك بن نبي أن "ثورة الـسيباي" التـي أخمـدت بالدماء، قد شهدها الأفغاني فكانت "المأساة مشهد الافلاس الروحي والمادي في العالة الاسلامي وهو افلاس استتبعه فشل تلك الثورة وأكدته في صورة ما حركـة : عليكـرة" التـي ظهـرت في الهند عقب تلك الأحداث الدامية"[3]، ومؤسس هذه الحركة هو أحمـد خـان (1817-1898) وقد اعتبرها الأفغاني "بمثابة خيانة للاسلام والمسلمين...فاعلن...الحرب ضد النظم البالية وضد الأفكار المميتة"[4].

إلا أنه لم يكن ممن يرفض الغرب ويدير له ظهره، انما كان ممن يدعو الـى"الاسـتلهام من منجزاته التقنية"[5] مع التمسك بالدين بكل عقلانية من غير جمود ولا تعصب والمتتبع لأفكار الأفغاني يجد أنه كان يعنى بكل ما ينفع الانسان، ويبني المجتمع، ويصلح الواقع لأنه انطلق من

---

[1]- طهاري محمد، مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ط2(الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1992) ص151.
[2]- أندريه ميكيل، ص482.
[3]-مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين(دمشق: دار الفكر، 1981)، ص44.
[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5]- أندريه ميكيل، ص483.

الواقع المعاش، وأرجع أسباب تقهقر مجتمعه الى اهمال أسباب التقدم التي كان يراها في الـدين بدرجة أولى، فيقول حول هذا:"أرسل فكرك الى نشأة الامة...وتبـين أسـباب نهوضـها الأول حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل، فقد يكون ما جمع كلمتها وأنهض همم آحادها ولحـم ما بين أفرادها وصعد بها الى مكانة تشرف منها على رؤوس الامم وتسوسهم وهي في مقامهـا بدقيق حكمتها انما هو دين قويم الاصول محكم القواعد"[1]، فرفض الواقع اذن وسعى لايجاد بديل عنه، لا تظهر فيه هذه المتناقضات، وان ظهرت فبأقل حدة وبصورة طفيفة لا تؤثر في تـوازن المجتمع. وهكذا جعل الدين أساس كل تقدم ولكنه ربطه بالعمل، لأنه يرى أن"الأفكار والعقائـد (تبعث) على الأعمال وتتبتها...والنهضة بالدين والعمل والسقوط بالدين دون عمل...والقـانون هو ترك ما كان سببا للصعود يؤدي الى الهبوط والسقوط"[2].

فكان الهدف الأول هو إصلاح العقول والنفوس من خلال الاصلاح الديني، وكل ذلك في اطار الدين الاسلامي كركيزة هامة لقيام اي اصلاح، لأنه أراد أن ينشأ جـيلا واعيـا متجـدداً متحرراً من كل عبودية، والسبب الرئيسي لتركيز الافغاني على الاصلاح الديني لكـون الـدين شيء فطري في الإنسان، أو كما يقول:"جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقـاب طويلة والقلوب مطمأنة اليها وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم باحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فاذا قاموا لشؤونهم وضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا اصول دينهم، الحقة نصب أعينهم فلا يعجـزهم بعـد أن يبلغـوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني"[3].

ثم ركز على اصلاح الحكومة كمرحلة ثانية ويقول الأفغاني في هذا:"لقد جمعت ما تفرق من الفكر، ولممت شعث التصور، ونظرت الى الشرق وأهله، فاستوقفتني الأفغـان وهـي أول أرض مس جسمي ترابها، ثم الهند، وفيها تثقف عقلي، فايران بحكم الجوار والروابط، فجزيـرة العرب:من حجاز هو مهبط الوحي، ومن يمن وتابعتها، ونجد، والعـراق، وبغـداد وهارونهـا ومأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها، وهكذا كل صقع ودولة من دول

[1]- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ص60-61.
[2]- حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، المائوية الأولى(1897-1997)، (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)،ص185.
[3]- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده،ص61.

الإسلام وما آل إليه أمرهم، فالشرق الشرق، فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه، وتحـري دوائه، فوجدت قتل أدوائه داء انقسام أهله وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم"[1].

بذلك جمع الأفغاني بين الاصلاح الاجتماعي والديني وبين الاصلاح السياسي ومحاربـة الاستعمار، ونتيجة لحدة مزاجه، فقد اتسم جل نشاطه بالطابع الثوري، رغم اهتمامـه بوسـائل الاصلاح الاخرى كالتعليم مثلا، حيث اعتمده كوسيلة من وسائل نشر أفكاره، حيث كان يتحلـق حول دروسه التي كان يلقيها في منزله، وحتى بالمقهى الكثير من شباب الأزهر، وأغلبهم حمل لواء النهضة بعده أو تزامنا معه، وان كان يرى هذه الطريقة بطيئة المفعول، وهو الذي يـسعى حثيثا لطرد الاستعمار، فلا يهدأ له بال، وهذه ميزة تميزه عن غيره من المصلحين، فاذا تتبعنـا بعض عناصر الاصلاح بدأ من تلك التي قام بها "محمد علي باشا" إلى كتابات بعض المفكـرين أمثال الطهطاوي وخير الدين باشا، فاننا "لا نجد فيها-إذ حللناها- النزعة الثورية، يعني الوازع الى التغيير الا بصيغة استيراد للأشياء أو الأفكار، أو للمعارف"[2] دون أن تحمل هذه المحاولات نزعة ثورية ترمي الى التغيير الحقيقي الذي كان لا بد أن يحصل في المجتمع الإسلامي، غيـر أن هذه النزعة تتجسد في الرجل الثائر، جمال الدين الأفغاني.

لقد شمل نشاط الأفغاني مجالات عدة من حياة ثقافية وسياسية اجتماعية وأدبيـة...لأنـه كان يقصد من وراء كل هذا تحقيق كرامة الانسان والوصول به الى حياة تـسودها الطمأنينـة بعيدة عن الذل والمهانة.

وكما ورد في موسوعة السياسة أن الأفغاني "مفكر إسلامي ومـصلح دينـي وسياسـي واجتماعي، وصاحب دعوة لتحرر الأمم الاسلامية من الاستعمار والنفـوذ الأجنبـي، ولقيـام الجامعة الاسلامية على أسس دستورية"[3]، فهذا التعريف الموجز بهذه الشخصية يوضـح أهـم الجوانب التي ركز عليها جمال الدين الأفغاني في حركته الاصلاحية، أو أهم المواضيع التـي صـب عليهـا اهتمامـه، فلـم يقـصر الاصـلاح علـى

[1]- أحمد أمين، زعماء الاصلاح، ص135.
[2]- مالك بن نبي،"مشكلة الحضارة"،محاضرات الملتق الرابع للتعرف على الفكر الاسلامي، ص138.
[3]- عبد الوهاب الكيالي، وآخرون،موسوعة السياسة، مادة"الأفغاني".

جانب محدد بعينه، وإنما شمل الدين والسياسة والمجتمع، وكذا محاربة الاستعمار لاسترجاع الحرية المفقودة واعادة الوحدة الى الأمة الإسلامية المشتتة، لأن الأفغاني لم يكن حبيس رقعة من التراب، ولم يكن يؤمن بالانتماء الى بلد إسلامي دون الآخر وإنما كان يؤمن بالشرق، كل الشرق الإسلامي من فارس والهند والحجاز والاستانة.

ومن كل هذا يلاحظ أن الأفغاني كان يضع"تقابلا بين مرحلتي النهضة والسقوط على النحو الآتي مبينا أسبابهما الوحدة في مقابل افتراق الكلمة، المستقبل في مقابل الغفلة من العاقبة، الجهاد بدلا من الركون الى الراحة، الاحساس بالرسالة بدلا من الافتتان بنعيم الدنيا، التحرر بدلا من الاستعمار والخضوع للاجنبي"[1].

وبناءاً على هذا فاننا نتطرق لاهم أفكار الأفغاني في المجالات التي ذكرنا، وهي السياسة وموقفه من الاستعمار وفكرة الجامعة الاسلامية، ثم موقفه من العلم أو العقل والدين، وبعض الأفكار الواردة في "رسالة الرد على الدهريين" لنعرف أخيرا أثر جمال الدين الأفغاني.

ولكن قبل ذلك لا بد من المرور بداية على ذكر المنهج أو الأساليب التي سلكها الأفغاني في احداث التغيير وتوضيح مدى نجاعتها أو عدمها في تحقيق النتائج المرجوة.

8- منهج جمال الدين الأفغاني في التغيير:

الجانب الديني، الاجتماعي والسياسي، كلها ميادين اهتم بها الأفغاني وشملها بدعوته إلى التغيير، وكان يرى في سبيل ذلك في النموذج الاسلامي أرقى نموذج للبشرية، لأن المجتمع كان فيه موحِداً موَحداً لا تفرقه المذاهب والنحل، تجمعهم الأخوة وتسود بينهم أنبل الأخلاق، كانوا يؤمنون برسالتهم ويبذلون لنشرها، ولا يزالون على حالهم حتى سادتهم الفرقة ومزقتهم الشيع والاختلافات، ففهموا الدين خطأ، وكبلتهم عن التغيير عقيدة الجبر، فرضوا بواقعهم متكلين، وسادت التعاليم الفاسدة بين صفوفهم، فذل المسلمون بعد عزة وضعفوا بعد قوة بما كسبت ايديهم وبما دخل أنفسهم من تغيير وحياد عن الحق. ولا يمكن لفرد أن ينجح ولا جماعة تلتف

[1]- حسن حنفي،جمال الدين الأفغاني، ص196.

حول أفكاره وتسانده فيما يدعو اليه، وفعلا تم ذلك للأفغاني ممثلا في جماعـة الـشباب الـذين اشتغلوا بالكتابة وانشاء الصحف والجمعيات، وحتى الأحزاب، وكانت مصر لمدة ثماني سنوات القاعدة أو "المدينة" التي تسند دعوة جمال الدين الافغاني وجعل منها منطلقا لنشر أفكاره ولـولا ذلك لضاعت جهوده وتناثرت كما هو الحال في الاستانة وفارس.

أ- نشر الوعي ومحاربة الاستعمار:

فلجأ في سبيل التغيير الاجتماعي إلى الخطب الرامية إلى تنقية الإسلام من كل ما شـابه من بدع، لأنه رأى فيها معوقا يعوق حركة التاريخ وتطور المسلمين وبقائهم على حالهم، كمـا "اتخذ من تفسير القرآن، الجانب العملي في توجيه المجتمع الاسلامي الى تحسين ظروفه المادية والاجتماعية"[1] وركز خاصة على الآيات التي تدعو إلى إعمال العقل والسعي من أجل تأسـيس حياة كريمة.

هذا وقد اتخذ من بيته في "خان الخليلي" مقرا لإلقاء الدروس العلمية وصار المقهى مكانا حافلا بالذين يأتون للاستماع لجمال الدين الأفغاني، وللسؤال عن عـدة مـسائل فـي مختلـف المجالات، وكان من بين ما يلقن تلاميذه كتب المنطق والفلسفة، التصوف، فيحاول أن يـشرحها ويمرر من خلالها أفكاره، ويسقط تلك الأفكار على الواقع التي تعيشه الامة العربية الاسـلامية، و"من خلال ذلك استطاع أن يحول مجرى الادب عامة، من مدح الملوك الى خدمـة الـشعب، واستطاع أن يبين للناس سوء حالهم ومواضع بؤسهم ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات الـى النور"[2] ودعاهم الى الحرية بدل الرضى بالعبودية، فتحول الناس بفضل ذلك من خانعين راضين بالظلم والاستبداد سواء من الحاكم أو من الاستعمار الى ثائرين ضد الظلم وضد الطبقية.

وكان جمال الدين الأفغاني في هذا ذا نزعة ثورية، كما ذكرنا، وطريقته هذه كانت تبرز خاصة من خلال خطاباته الموجهة إلى الشعوب المستعمرة كوسيلة رد على المستعمر، وكانـت وسيلته المفضلة في الاصلاح السياسي خاصة، فكان الاستعمار يمثل له الاسترقاق والاسـتعباد وليس العمار والعمران كما يدعي.

1- شايف عكاشة، ص36.

2- أحمد أمين، زعماء الاصلاح، ص86.

واستطاع بعمله هذا أن يحرك الكثير من الشعوب، ويثير هممهم في سبيل تحقيق الاستقلال، وتعتبر خطاباته تلك بذور الحركات الوطنية التحررية المختلفة، حيث حفز الهمم وأعاد للانسان ثقته بنفسه وبقدرته وبوجوب تحقيق العزة، وعدم الخضوع والخنوع والمذلة، ومن بين ما كتبه عن الاستعمار في العروة الوثقى ما يلي:

"أنرضى ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شعيرتنا، ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي من أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته، والجالية من أمته"[1].

إلا أن محاربته للاستعمار لم تكن من باب رفض الغير، فهو يعلم أن الدين لا يبيح هذه التفرقة، وهو حين يتكلم عن الآخر انما من باب حسن الجوار، ويسعى لرقي البشرية جمعاء دون استثناء، فدعوته انسانية للجميع، ويقول موضحا هذا:

"لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه، بتخصيصها المسلمين بالذكر أحيانا ومدافعتها عن حقوقهم تقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم في اوطانهم، ويتفق معهم في مصالح بلادهم، ويشاركهم في المنافع من أجيال طويلة، فليس هذا من شأننا ولا مما ندعو اليه ولا مما يبيحه ديننا، ولا تسمح به شريعتنا"[2].

هذا وقد كان لمناظراته التي كان يقوم بها مع بعض المفكرين ذات أثر واسع في توضيح أفكاره، ومن أشهر تلك المناظرات اللقاء الذي جمعه بالفيلسوف" أرنست رينان" في باريس ودفاعه فيه عن الدين الاسلامي وموقفه من العلم وقدرته على مسايرة كل التطورات، من غير تعصب ولا انغلاق وقد ترك هذا اللقاء كبير الأثر في نفس رينان، فقال عنه:

"إن حرية فكره، ونبل أخلاقه، وصرامته، جعلتني أشعر أثناء حديثي معه بأني أمام واحد من معارفي القدماء، وقد بعث الحياة مرة ثانية، كابن سيناء أو ابن رشد أو أي واحد من أولئك الأحرار الكبار الذين مثلوا تقاليد الروح الانسانية زهاء

[1]- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ص112.
[2]- جمال الدين الافغاني، محمد عبده

خمسة قرون"[1] فهذا الاعتراف يوحي بان الافغاني كان يتكلم بروية وأدب، ويدعو بـالتي هـي أحسن بكل ثقة، واستطاع بهذه الطريقة أن ينال احترام أعدائه وتقديرهم له، فضلا عن الثقة التي وضعها فيه المسلمون والتفافهم حوله في سبيل تحقيق التغيير المرجو.

بالإضافة إلى مجالس العلم والمناظرات والنقاشات التي كان يـديرها الأفغـاني لنـشر أفكاره، لجأ الى الصحافة والتأليف ومن بين الصحف التي أنشأها نجد جريدة "مصر" في سوريا، وجريدة "التجارة" في الاسكندرية كما عمل على تشجيع تلاميذه على الكتابة فيهـا مـن خـلال المقالات الادبية والاجتماعية، أمثال: محمد عبده وأديب إسحاق[2] ومن أمثلة ذلك ما أنـشأه مـع تلميذه"محمد عبده" وهي جريدة العروة الوثقى.

طبعا ما دعت اليه الجريدة لم يؤت ثماره سريعا، وإنما تلقفته الخاصة بدرجة أولى، ليعم بعد ذلك بين العامة، وهذا شأن كل دعوة جديدة لا تنتشر بداية الا بـين ذوي العقـول النيـرة، أو خاصة المجتمع، ليكونوا بذلك أداة لنشر هذه الأفكار بدورهم، إلا أن ذلك لم يؤثر في عزيمة الأفغاني وارادته في التغيير، فلم يترك بابا الا طرقه بغية نشر ما يدعو إليه، فانضم إلى المحفل الماسوني ظنا منه أنه سيكون حراً غير مقيد قادر على جعل المحفل سندا لتأكيد أفكاره، ولكن ما ان يدخل اليه حتى يجد ما لم يكن ينتظر فثار ضده وقال:" أول ما استوقفني للعمل فـي بنايـة الأحرار عنوان كبير خطير:حرية، مساواة، إخاء...... وإذا كانت آلات البناء التـي بيـدها لا تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة وإخاء ومساواة، واذا كانت لا تـدك صـروح الظلم والعتو والجور، فلا حملت يد الأحرار مطرقة ولا قامت لبنايتهم زاوية قائمة"[3] فالأفغـاني كان هدفه هدم كل قديم ظالم، جائر، وتأسيس مجتمع يسوده العدل والحرية، ليس العكس.

ب- الجامعة الاسلامية وسيلة لتوحيد المسلمين:

لأن الإسلام دين توحيد ووحدة فان كل تعصب أو تجزأ من شأنه زعزعـة الحـضارة الإسلامية، وكـان بالفعـل تمـزق الأمـة الإسـلامية إلـى دويـلات مـن مظـاهر ذلـك

1- عثمان أمين، ص65.
2- محمد طهاري، ص99.
3- أحمد أمين، زعماء الاصلاح، ص93.

الانحطاط، ولأن الإسلام نبذ القبلية والعصبية، ودعى إلى فكرة الأمة، كذلك فهـو ينبـذ هـذه التفرقة، وكان هذا من الأسباب التي جعلت جمال الدين الأفغاني يدعو إلى جامعة إسلامية تضم كل الأقطار المسلمة تحت راية واحدة، وخلافة واحدة، انطلاقا من "التسامح والإخاء الـوطني"[1] لهذا ركز على تحرير كل شعوب الشرق الإسلامي من الاستعمار الأوروبي، وبهذا صار الهدف الأول لدعوته هذه بتأسيس جامعة إسلامية تضم كل دول الشرق، هو تحريره من طغيان الغرب.

فكان يدعو إلى الوحدة ويرى في الفرقة والخلاف قصما للأمة، فيقول في هذا:"لا التمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في جميع الأقطار الاسلامية شخصا واحدا، فإن هذا ربما كـان عسيرا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فان حياته بحياته، وبقاءه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه أساس لدينهم تقضي به الضرورة، وتحكم بهم الحاجة في هذه الأوقات"[2]، و أن تعذر خـضوع جميع الأقطار لحاكم واحد فيكفيهما الارتباط بين أجزائها والتعاون فيما وبينها، وتحتكم جميعـا إلى القرآن، وتقوم على أساس العدل والشورى، ويوضح ذلك قائلا:" لا ألتمس بقـولي هـذا أن يكون مالك الأمر شخصا واحدا، فإن هذا ربما يكون عسيرا، ولكني أرجو أن يكـون سـلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفـظ الآخـرين ما استطاع، فان حياته بحياته، وبقاءه ببقائهم"[3].

غير أن هذه الجامعة الاسلامية التي تخضع كلها لخليفة واحد انما يسودها النظام النيابي من اختيار الشعوب الاسلامية، فيقول حول هذا:" ان القوة النيابية لأي أمة لا يكون لهـا قيمـة حقيقية، الا اذا انبعث من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملـك او أميـر، أو قـوة أجنبية محركة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه"[4].

وهكذا نرى أن الأفغاني كان ثائرا، وثورته هذه كانت ذا بعد سياسي قبل كل شيئ، دون أن يكـون لهـا أثـر كبيـر فـي دعوتـه للتغييـر فيمـا يخـص الجانـب الاجتمـاعي

[1]- عبد الوهاب الكيالي، وآخرون،ص232.
[2]- محمد عبده، الثائر الاسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين، (باتنة: دار الشهاب للطباعة والنشر)، ص24.
[3]- جمال الدين الافغاني، محمد عبده،ص112.
[4]- أحمد أمين، زعماء الاصلاح، ص75.

والثقافي، فقد كان ينادي "بتغيير التنظيمات السياسية والأوضاع الاسلامية لتحقيـق مـا يـسميه الجامعة الاسلامية"[1]، ولكنه في الحقيقة لم يملك وسائل التغيير، وضع الحل ولكنه لم يضع طرق تحقيقه، وحتى وان كان وضع ذلك فانه لم يكن يملك "آلة التغيير" في ذلك، لقـد كانـت الامـة الاسلامية مشتتة بين أيدي عديدة، ولم يكن الافغاني يملك جزء منها.

كما أن من شروط النجاح الضرورية لأية دعوة للتغيير هو اتـساع القاعـدة المؤيـدة للجديد، وامتلاك هذه القاعدة سلطة تنظيمية، وقوة تمكنها من الدفاع عن فكرتها من جهة، ومـن نشرها على أوسع نطاق من جهة أخرى.

وكان ممن وقف إلى جانبه وسانده في موقفه هذا الشيخ محمد عبده، "ولكنـه سـرعان ما شعر بصعوبة الأمر و أوجس خيفة من الخيبة فيه قبل حلول وقته المقدر له"[2] فكـان لـذلك يدعو الافغاني إلى ترك العمل السياسي والاهتمام بالعلم والتدريس من خلال معاهد يؤسـسونها، ولكن الافغاني يرد عليه قائلا: "اسكت انت مثبط"[3].

9- موقفه من العقل:

ألف الأفغاني رسالته"الرد على الدهريين" سنة 1879 [4] للرد على النيتشريين أو أصحاب التوجه المادي، وكان"سميع ا   خان" هو أعظم الدهريين دهاء، وأشدهم اجتهـادا فـي تـضليل المسلمين وأدهاهم حيلة وأقواهم مكراً في إيجاد الوسائل لتفريق شمل المسلمين، وتمكين الحكومة الانجليزية في أرض الهند"[5].

كما رد في هذه الرسالة على"داروين" صاحب مذهب النشوء والارتقاء، وكل مـن قـال بقوله، وذلك من خلال عرض موجز عن الفكر المادي من اليونان الى العصر الحديث، وأوضح بالمقابل دور الدين في رقي البشرية، وأثار الالحاد في انحطاط الامة، ويتضح في ذلك أنه اعتمد في تحليله على المقومات الدينية والخلقية لقيام الامم وتقدمها، الا أن هذه النزعة لم تغلب عليه، بل ان العقلانية هي السمة البارزة في أفكاره، وهذا ما سيتضح من خلال تبيان موقفه من العقل.

1- مالك بن نبي"مشكلة الحضارة"، ص139.
2- عبد القادر المغربي، ص55.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسه.
4- وهو مختصر للعنوان الكامل: رسالة في ابطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم واثبات ان الدين أساس المدنية والفكر فساد العمران.
5- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ص416.

لم يكن نشاط الافغاني الاصلاحي مقتصرا على السياسة فقط، وإنما اهتم بالأزمة العقلية التي كان يعاني منها المجتمع الاسلامي، ورأى في الجهل المطبق على الأمة الاسلامية من أهم الأسباب التي ساعدت في انحطاطها لأنه تولد عـن الفهـم الخـاطئ للاسـلام، والتفـسيرات والتأويلات غير الصائبة، والرضى بالواقع واعتباره قدرا لا يمكن دفعه، فزاد ذلك من استكانته، فاهتم لهذا السبب بإصلاح الفكر وسعى لإعادة العقل الى مكانته الحقة، وهذا من خلال الاهتمام بنشر العلم المستند الى العقل.

ويعتبر الأفغاني وفقا لما ذكرنا من أكبر الدعاة الى الرجوع الى العقل و استعماله فـي مختلف القضايا الاجتهادية والفكرية، وعلى هذا الأساس حارب كل ما لا يمت للعقـل بـصلة، كالبدع والخرافات التي تسللت الى جوهر الاسلام، وشوهت صورته في نظر الكثيـرين داخـل البلاد الاسلامية وخارجها، فصار الفهم الخاطئ للاسلام وسيلة أو ثغرة فتحها هؤلاء لينفذ مـن خلالها الأفكار الضاربة للاسلام.

كما سعى إلى تحرير العقل من كل جمود أو تقليد، فكان ذا اتجاه عقلاني مستنير بالدين لأن الإسلام عقلاني قبل كل شيئ، وهو حين يخاطب انما يخاطب العقل، وحينما يحاكم يحـاكم العقل، "والاعتقاد الديني الاصيل يجب ان يبنى في عرفه علـى البـراهين القويمـة والأدلـة الصحيحة لا على تقاليد الآباء والأخذ بظنونهم وأوهامهم"[1] فكان لذلك يرفض التقاليـد ويـدعو إلى التجديد والاجتهاد.

وانطلاقا من موقفه من العقل، حارب كذلك عقيدة الجبر التي كانت سائدة فـي عـصره وسعى الى نشر مفهوم الحرية الحقة المرتبطة بالمسؤولية، والى توضيح مكانة الانـسان فـي التاريخ وقدرته على التغيير، وهو بهذا أعطى للعقل مكانة عالية لأجل أن يعيد للنفوس ثقتهـا، فكل انسان بعقله قادر على تحقيق التغيير.

و إن جرأته هذه سمحت له بالحديث عن "الوظيفة الاجتماعية للأنبياء"، كان كلامه عقليا، وحاول من خلال ذلك أن يفهم أفراد مجتمعه أنهم قادرون بعقولهم على تحريك التـاريخ نحـو الوجهة التي يريدونها.

ويستند في كل هذا الى كون القرآن الكريم هو الذي علمنا بل حثنا على استعمال العقل، وعلـى التفلـــسف، فيقـــول أنـــه:" أول مـــن دلنـــا علـــى الوصـــول

---

[1]- ماجد فخري، ص63.

إلى الحقائق الفلسفية وهي (لما لمه)و(لماذا)، اذ أن معظم آيات القرآن واردة في معرض لم كان الأمر كذا؟ ولماذا كان الأمر كذا؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول على الـسؤال، وليست الفلسفة سوى ذلك".

ولتأكيد أهمية العقل ودوره الكبير، كتب موضحا أن "نيل الأمم السعادة مشروط بأمور لا يتم إلا بها:

1.صفاء العقول من كدر الخرافات وصد الاوهام، والاسلام يقتضي ذلك، لأن أول ركـن بنـي عليه الدين الاسلامي، صقل العقول بعقيدة التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام.

2.أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرق، طامحة الى بلوغ الغاية منه بأن يجد كل واحـد من نفسه أنه لائق لأي مرتبة من مراتب الكمال الانساني.

3.أن تكون عقائد الأمم مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، وأن تتحـامى عقـولهم مطالعة الظنون في قواعدها، وترتفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها.

4.أن يكون في أمة طائفة يخص عملها بتعليم سائر الأمم، وطائفة أخرى تقوم علـى النفـوس، وتتولى تهذيبها.[1]

فالإنسان هو العامل الأول في احداث التغيير انطلاقا من النفس وتوجها نحو الواقع.

10- موقفه من الدين:

لقد اتفق جميع المصلحين المنتمين الى التيار المعتدل، كما ذكرنا، حـول جعـل الـدين المنطلق الاساسي لتغيير واقع المسلمين، ورأوا ان فهمه الصحيح والامتثال بقواعده يمكنهم مـن تحقيق ذلك، لأن ما تميز به الإسلام أنه دين التوحيد الخالص، ينكر كل نوع من انواع الـشرك من جهة، ومن جهة أخرى فتح أبواب الشرف للأنفس كلها، وثالث ميزة أنـه يخاطـب العقـل ويحتكم إليه، وكل ركن من هذه الأركان له بالغ الاثر في دفع المدنية والتقدم، فدعى لأجل ذلك إلى العودة إلى المبادئ الحقة للدين الاسلامي مع الابتعاد عن كل ما علق به نتيجة الفهم السيئ، واعتبار أن الفهم الحقيقي للدين هو الذي يمكن المسلمين من إعادة بناء حضارتهم، ويقول حول

---

[1]- محمد عبده، الثائر الاسلامي جمال الدين الأفغاني، ص

هذا في العروة الوثقى:" فما الحيلة وما الوسيلة، والجرائد بعيدة الفائدة ضعيفة الاثر، لو صحت الضمائر فيها، والعلوم الجديدة لسوء استعمالها رأينا من آثارها..... أرسل فكرك الى نشأة الأمة التي خملت بعد النباهة وضعفت بعد القوة....وتبين أسباب نهوضها الأول....إنما هو دين قـويم الأصول محكم القواعد، شامل لانواع الحكم باعث على الالفة داع الى المحبة....منور للعقـول وينادي بمعتقديه الى جميع فروع المدنية....فعلاجها الناجع انما برجوعها الـى قواعـد دينهـا والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته"[1].

ويؤكد هذه الفكرة في غير هذا الموضع، وفي الكثير من المرات، حيث يروي عبد القادر المغربي في كتابه "جمال الدين الأفغاني" أنه سأل عن الطريقة التي ينبغي سلوكها لبلوغ التمدن الحقيقي ومساواة شعوب أوروبا، فرد جمال الدين الأفغاني "لا بد من حركة دينية لأننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الهمجية الى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية"[2]، فرد في سؤاله عن سبب الحركة الدينية التي يدعو اليها والدين محفوظ مـن التغييـر، فقـال: "لأن حركتنا الدينية هي كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ في عقول العوام، ومعظم الخواص من فهـم بعض العقائد الدينية، والنصوص الشرعية على غير وجهها"[3] خاصة تلك المتعلقة بتثبيط الهمـم على النهوض الى تغيير الواقع، فكان يحاول في كل مناسبة افهام المسلمين أن علـيهم التمـسك بدينهم إن أرادوا تحقيق نهضتهم، والوصول إلى ما وصلت اليه أوروبا لأن الإسلام يحمل كـل معاني المدنية والتحرر، وهو يتماشى والحركية المستمرة للتاريخ.

ويقول رينان-رغم موقفه المعادي للمسلمين واتهامه لهم بالابتعاد عن العلم والفلـسفة-: "إن في دين الإسلام تعاليم ومبادئ عالية القيمة رفيعة المقام وما دخلت في حياتي مـسجدا مـن مساجد المسلمين إلا شعرت بجاذبية نحو الاسلام، بل تأسفت أن لا أكون مسلماً"[4]، ثم اسـتدرك قائلاً:"....ولكن الإسلام حجب العقل عن التأمل في حقائق الأشياء وعقول أهل البلاد الاسلامية قاصـــــرة، ومـــــا يتميـــــز بـــــه الاســـــلام هـــــو

1- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده،ص60-61.
2- عبد القادر المغربي، ص98.
3- المرجع نفسه ص102.
4- أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص110.

بغضه للعلوم واعتقاده أن البحث كفر وقلة عقل لا فائدة فيه"[1] والحقيقة أنه ليس في دين الإسلام ما يمنع التقدم والعلم بدليل الحضارة التي أنشاها المسلمون الأوائل حينما تمسكوا بطلب العلـوم على اختلافها، ولا يجب اتهام الاسلام، وإنما الخطأ والتبعية تقع على المسلمين الذين تخاذلوا في طلبه وركنوا إلى السكون.

ووصل الأفغاني إلى خلاصة أوردها في كتابه"رسالة الرد على الـدهريين" مفادهـا ان الدين يعطي للبشرية ثلاث عقائد هي من أهم أركان بناء الأمة:

1.الإنسان ملك الأرض وهو أشرف المخلوقات.

2.يقين أهل الديانات أن أمتهم هي أشرف الأمم.

3.ا خلق الانسان في هذه الدنيا ليحصل على نوع من الكمال يعتبر مطية للعالم الآخر الـذي هو أحسن من هذا العالم، أي عالم الخلود[2].

11- أثر الأفغاني:

لكن ماذا حقق الأفغاني؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه "مال بن نبي" في محاضرته التـي ألقاها في الملتقى الرابع للفكر الاسلامي بعنوان "مشكلة الحضارة" عما جناه المجتمع الاسـلامي من آثار الزعيم الثائر؟ وعما خلفه في نفوس أفراده من خلال أعماله، وجهاده وأقوالـه؟ ولقـد سعى الافغاني للتغيير الا ان اللغة التي استعملها(لذاك) هي ان نستورد السلاح مثلا من مصانع الاعداء والخصوم، كي نقلب عليهم الوضع... فنشأ عن هذا في العالم الاسلامي أمران: الشيئية والتكديس[3] فعند حدوث اي مشكل فاننا نلجأ الى عالم الأشياء، فلمحاربة الاستعمار مـثلا فانـه يلزمنا بنادق ورشاشات...ان الخطأ اننا لا نبحث عن الحل في أنفسنا، لا نرجع لـذواتنا، اننـا نستورد الاشياء والافكار.

هذا وان المزاج الحاد لجمال الدين الافغاني كما يصفه الكثير من تلاميذه كان وراء عدم نضج الحلول التي وصفها، رغم كل الاوصاف التي تحلى بها والثقافة الواسعة التي اتـسم بهـا ولعـل اكبـر نجـاح حققـه هـو ايقـاظ العـالم الاسـلامي مـن سـبات عميـق،

---

[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- محمد طهاري، ص42.

[3]- مالك بن نبي "مشكلة الحضارة" ص139.

و إدخال حركة لا تزال متواصلة في البحث عن الحل الأجدى لدفع الانحطـاط، وعـن أنجـع طريق لبلوغ الحضارة، وفعلا استطاع بثورته تلك أن يحرك النفوس، وينهضها من مكانها، وإن يثير الهمم في الجامدين واستطاع بعمله المتواصل و شخصيته القوية أن يعيد للقـضاء والقـدر مفهومه الحق، ومن خلال ذلك دفع الانسان نحو الحركة وتغيير الواقع نحو الافضل.

فاستطاعت تلك البذور التي بذرها الافغاني أن تؤتي ثمارها ولو بعد زمن واستطاعت أن تغير نفس الانسان من الرضى بالواقع الى البحث عن حياة جديدة أكثر ملاءمة وأكثـر تحقيقـا للحرية والكرامة.

إلا أننا بالمقابل نقول أن الثورة التي كان الأفغاني يريد أحداثها لم تبلغ النجاح المطلوب، "لأنه ما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق إلا إذا قامت على أسـاس المؤاخـاة بـين المسلمين، لا على أساس الأخوة الإسلامية"[1] والفرق بين المؤاخاة والأخوة أن الأولى هي حركة فعالة تتحقق على مستوى الأفراد، أما الثانية فهي مجرد شعار أو شعور لم ينزل بعد إلى أنفـس أفراد المجتمع.

حتى فكرة الجامعة الإسلامية قضى عليها الاستعمار وبقيت الأمة مجزأة كمـا تركهـا الغرب، ولا تزال منحطة تعاني الأزمات الواحدة تلو الأخرى، ولم تخطو إلا خطوات قليلة إلى الأمام.

إن التغيير الشامل الذي كان ينشده المصلحون لم يحدث، لأن الجميع عـالج الاعـراض وإن دنا أحد هؤلاء من مكمن الداء إلا أن وصفه للعلاج لم يكن بالفعال ولا يزال البحـث عـن الطريق متواصلاً.

[1]- مال بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ص43.

الخاتمة

الخاتمة:

وخلاصة القول بعد عرضنا هذا هو أن التاريخ في حركة مستمرة تبعا لحركة الكـون، وحركته هذه داعية الى التغير والتبدل الدائم، فكلما وعى الإنسان وشعر بتوتر إزاء واقعه الذي يحياه، كان ذلك داعيا الى الرفض، وكان الرفض خطوة أولى نحو ايجاد البديل للواقع المتازم.

وتختلف أساليب الرفض باختلاف الأسباب وباختلاف أفكار الرافضين ذاتهم، كما تختلف –تبعا لذلك- أساليب التغيير وطرقه، وتتنوع بين أساليب ثورية وأخرى سلمية، وبـين أسـاليب داعية الى الاصلاح، والتجديد أو التغيير الشامل بالنظر الى ظروف الواقع.

وإذا كان التاريخ هو حركة الإنسان في الزمان، فإن النتيجة الأساسية التي نصل اليهـا هي أن الإنسان بالإرادة والعمل يمكنه أن يحقق إنسانيته، ويصل إلى الطمأنينة والـسعادة التـي كانت الهدف الرئيسي للبشرية منذ القديم، فكلما أخذ الانسان باسباب التقدم و الحضارة، زاد ذلك في حركة التاريخ نحو الأمام، وعكس ذلك إذا ما تخلى عن الحركة وركن إلى الجمود، ورضى بالواقع رغم تأزمه.

فالتغيير شيء أساسي لحركة التاريخ واستمراره، فمتى ظن الانسان أنـه وصـل إلـى النموذج المطلوب، ورضي به على تعصب و تصلب توقف التاريخ عن الاستمرار او تراجـع إلى الوراء، وقد بينا ذلك في الفصلين الأول والثاني من القسم الثاني.

غير أن الإرادة الإنسانية تبقى دوما خاضعة للإرادة الإلهية ولسنة ا في كونه التـي لا تتغير ولاتبدل، فا سبحانه وتعالى حينما خلق الانسان، وجعله خليفة في الارض، زوده بالعقل والإرادة والقوة، وأوجب عليه التفكر والعمل معاً لإعمار الأرض، وفق قوانين ثابتة، وكلما حاد الانسان عن الحق آل إلى الزوال، وتاريخ البشرية مليئ بنماذج ذلك.

أما النتيجة الأخرى فهي أن الإسلام كان نقطة حاسمة في تاريخ البشرية، لأنه جاء لبناء حضارة جديدة هي حضارة الإنسان المتميزة بالتوازن والتكامل والشمولية، لأنها هـدفت إلـى تحقيق الإنسانية للجميع.

كما أكد الإسلام على خاصة العقل المتحرك المحرك، لأجل المضي والاستمرار، حتـى أن الآيات الداعية إلى التأمل والتدبير والتعقل والتبصر في الظواهر والوقائع تربو على الثلاثمائة آية من القرآن الكريم، والعلم بلا عمل أو العمل بلا علم لا تكون نتيجته إلا التراجع والانحطاط والهدم وليس البناء والاعمار.

وإن المرونة التي اتسم بها الإسلام مع الاحتفاظ بالاصول أو الإطار العام له هي التـي سمحت له بالتواصل والاستمرار، عكس القوانين والشرائع الوضعية، فهي لاتلبـث أن تنهـار، لأنها جاءت لفترة خاصة ولجماعة خاصة، ولم تكن تحمل ذلك التكامل الذي يميز الاسلام فهـي إما إلى المادة تجنح أو إلى الروح، و إما تثبت ما هو متغير أو تغير ما هو ثابت.

هذا، ونشير هنا إلى أن الإيمان بمستقبل أفضل عند المسلمين قد أخذ عدة أوجـه وهـذا بالاستناد إلى النص القرآني والسنة والأخبار بتغير الحال وتحقيـق الـسلام، واحقـاق الحـق والوصول الى السعادة بعد القضاء على الشر، وهذا ما يتضح بصورة جلية في فكـرة المهديـة (عقيدة المهدي المنتظر) الذي يحقق السلام ويتجلى عند الشيعة أكثر من غيرهم من المـسلمين، وحينما ينتهي الشر ينتهي التاريخ وتقوم القيامة، وكأنهم جعلوا التاريخ هـو سلـسلة الـصراع الطويلة بين الحق والباطل ولا ينتهي هذا الصراع إلا حينما ينتصر الحق.

وهكذا، فالغاية من التغيير عند المسلمين هو الوصول إلى الإنسانية و الطمأنينة وتحقيق التعايش الحضاري بين الانسانية جمعاء، فالاسلام يرفض التمييز بكل أشكاله، ولا يبقيه إلا في جانب واحد وهو " التقوى "، كما حارب العنصرية والاستغلال لأجل كرامة الانسان.

وإننا لا ندعي أننا قد وفينا بكل العناصر في بحثنا هذا، و إنما نقر بالنقص في توضـيح الكثير من جوانب الأفكار التي عرضنا سواء عن قصور فينا أو بسبب تشعب في الفكرة ذاتها، وتوسعها بما يعيقنا عن الإلمام بجميع جوانبها.

وما طرحنا من أفكار ما هي إلا جزء قليل من موضوع واسع صار يطرح فـي وقتنـا الحالي بإلحاح كبير، خاصة بعد التطورات الكبيرة الحاصلة علـى مـستوى الـدول العربيـة الإسلامية أو على مستوى العالم، مما يدعو إلى تأكيد فكرة وجوب الأخذ بكـل أسـباب التقـدم

لأجل الوصول إلى النموذج الذي بإمكانه أن يحقق للإنسان كرامته وإنسانيته ويشعره بالـسعادة لأن الانسان قبل أن نزوده بالمادة أو نغرقه فيها ونفرغ روحه ونسلبه سعادته، فإن أول ما يفعل هو أن يرمي إلينا بالمادة ويردد قائلاً إننا لا نريد أن نحيى على القمر ولكن امنحونا سعادة على أرضنا، امنحونا سلاماً.

فهل فعلا السعادة والسلام هما أهم مطلب لإنسان هذا العصر، بعدما غرق فـي أوحـال المادة؟.

قد يكون ذلك صحيحا الى درجة معينة، خاصة إذا علمنا أن التوازن بين المادة والروح هو الذي يحقق الكمال الإنساني، إلا أن جوابا كهذا يصبح كلاما لا معنى له إلا إذا خص بدراسة وتدليل نرجو من غيرنا بحثه واسقاطه على واقع الإنسان الممزق الحائر، لعله يهتدي إلى سبيل نجاته.

قائمة المصادر والمراجع:

I- المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

3- ابن حزم، الظاهري. الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء 1، بيروت: دار الجيل، دون سنة نشر.

4- ----------. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، تحقيق محمد ابراهيم نصر، عبد الرحمن عبرة. بيروت: دار الجيل، دون سنة نشر.

5- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، م1، تحقيق م.كاترميرا. لبنان: مكتبة لبنان، 1992.

6- ابن كثير. السيرة النبوية، مجلد3، ط2، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت:دار الفكر، 1981.

7- ابن هشام. مختصر سيرة ابن هشام، السيرة النبوية، اعداد محمد عفيف الزعبي، ط8. بيروت: دار النفائس، 1993.

8- الأفغاني.جمال الدين و عبده.محمد، العروة الوثقى،ط3. بيروت: دارالكتاب العربي، 1983.

9- البخاري. صحيح البخاري، مجلد1. الجزائر: دار الشهاب، 1990.

2- المراجع:

1- ابن تيمية،تقي الدين أبي العباس أحمد. القضاء والقدر، تعليق أحمد عبد الرحيم السايح، السيد الجميلي، ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1991.

2- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، تقديم عبد الرحمن بوزيدة. الجزائر: موفم للنشر، 1990.

3- اسماعيل حسين، نازلي. الشعب والتاريخ،هيجل. القاهرة: دار المعارف، 1976.

4- أشبنجلر،أسوالد. تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، ج1. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

5- أشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان بدوي. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

6- أرفنج واشنجتون. حياة محمد، ترجمة وتعليق علي حسن الخربوطلي، ط2. مصر: دار المعارف، 1966.
7- أمين أحمد، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، تقديم عبد الرحمن بوزيدة. الجزائر: موفم للنشر، 1990.
8- --------، فجر الإسلام، ط10. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.
9- الأشقر،عمر سليمان.القضاء والقدر،ط4.الأردن:دار النفائس للنشر والتوزيع، 1999.
10- الخطيب، سليمان. أسس مفهوم الحضارة في الاسلام، الجزائر: ديـوان المطبوعـات الجامعية، 1990.
11- الدوري،عبد العزيز. التكوين التاريخي للأمة العربية:دراسة في الهوية والوعي، ط3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
12- ---------. بحث في نشأة علم التاريخ عند العـرب. بيـروت: دار المـشرق، 1983.
13- الساحلي،حمادي. فصول في التاريخ والحضارة، ط1، بيروت: دار العرب الاسلامي، 1992.
14- السمرائي،نعمان عبد الرزاق. في التفسير الاسلامي للتاريخ. الجزائر: دار الـشهاب، دون سنة نشر.
15- الشرقاوي،عفت. في فلسفة الحضارة الاسلامية، ط4. بيروت: دار النهضة العربيـة، 1985.
16- الشيباني،محمد شريف. الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة، ط1. بيـروت: دار الحضارة العربية، 1988.
17- الشيرازي،محمد الحسيني. الصياغة الجديدة لعالم الايمان والحرية والرفاه والـسلام، ط3. بيروت: مؤسسة الفكر الاسلامي للثقافة والاعلام، 1992.
18- العقاد،عباس محمود. الفلسفة القرآنية. بيروت: منشورات المكتبة العصرية. 1981.
19- الفحام،محمد محمد، عبد الحليم،محمود، وآخرون. محمد: نظرة عصرية جديدة، ط2. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988.
20- العلوي،هادي. نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي،ط1. بيروت: دار الطليعـة، 1983.

21- العمري،أكرم ضياء. الاسلام والوعي الحضاري، ط1. جـدة: دار المنـارة للنـشر والتوزيع، 1987.

22- المغربي،عبد القادر. جمال الدين الأفغاني،ذكريـات و أحاديـث، ط2. مـصر: دار المعارف، دون سنة نشر.

23- المكتب العالمي للبحوث. علم التاريخ. بيروت: منشورات المكتب العـالمي للطباعـة والنشر، 1984.

24- النجار، عبد المجيد. العقل والسلوك في البنية الاسلامية، تونس: مطبعـة الجنـوب، 1980.

25- برنيري، مارياالويزة. المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيـات أبـو الـسعود، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997.

26- بن نبي،مالك. شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الـصبور شـاهين، ط4. الجزائر: دار الفكر، 1987.

27- ---------. وجهة العالم الاسلامي، ترجمة عبد الصبور شـاهين. دمـشق: دار الفكر، 1981.

28- بيصار،محمد. الفلسفة اليونانية،مقدمات ومذاهب. بيـروت: دار الكتـاب اللبنـاني، 1973.

29- توينبي، أرنولد. مختصر دراسة للتاريخ. ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعـة محمـد شفيق غربال، ج1، ط1. القاهرة: مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، 1960.

30- ---------. مختصر دراسة للتاريخ. ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعـة محمـد شفيق غربال، ج1، ط1. القاهرة: مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، 1961.

31- تيزيني،طيب، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً، ط3. سوريا: دار دمشق للطباعة والنشر، 1978.

32- جلوب، فرحان محمد. القدر والانسان، بحث ابستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابـن الاثير، ط1. بيروت: دار الطليعة، 1986.

33- حلمي مطر، أميرة. الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها. دار المعارف، 1988.

34- حمدان، نذير. الرسول صلى ا عليه وسلم في كتابات المستشرقين، ط2. جـدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، 1986.

35- حنفي، حسن. جمال الدين الأفغاني-المائوية الأولى(1897-1997) مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
36- -------. موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، بحوث في علوم اصول الدين، اصول الفقه، العقل والنقل، م2، ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986.
37- دار الكتاب العربي، الاسلام والتحدي الحضاري بقلم عشرة من علماء الاسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، دون سنة نشر.
38- دي بور.ت.ج. تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط3. بيروت: دار النهضة العربية، 1954.
39- رياض، محمد. الانسان: دراسة في النوع والحضارة، ط2. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1974.
40- زايد، مصطفى. التنمية الاجتماعية ونظام التعليم الرسمي في الجزائر(1962-1980). الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، دون سنة نشر.
41- زيعور،علي. فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية: الخطاب العربي في التطهر الحضاري والمعرفة والفعل. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994.
42- شاكر، مصطفى. التاريخ العربي والمؤرخون:دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الاسلام، ج1، ط3. بيروت: دار العلم للملايين، 1983.
43- صبحي،أحمد محمود. في فلسفة التاريخ، ط3. مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990.
44- صليبا،جميل. تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989.
45- طبلية، القطب محمد القطب. الاسلام وحقوق الانسان:دراسة مقارنة، ط2. القاهرة: دار الفكر العربي، 1984.
46- طلاس،مصطفى. رسالة الاسلام، الكتاب الاول: محمد رسول ا ، ط3. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1992.
47- طهاري،محمد. مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ط2. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1992.
48- عبد الحليم محمود. أوروبا والإسلام، ط4. القاهرة: دار المعارف، 1993.
49- عبد الرحمن عبد الهادي. جذور القوة الاسلامية، قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، ط1. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988.

50- عبده، محمد. الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الـرد علـى الـدهريين. الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر، دون سنة نشر.
51- عكاشة،شايف. الصراع الحضاري في العالم الاسلامي، مدخل تحليلـي فـي فلـسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ط2. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1988.
52- عمارة، محمد. جمال الدين الأفغاني موقظ الـشرق وفيلـسوف الاسـلام، ط1. دار المستقبل العربي، 1984.
53- -------. مسلمون ثوار، ط3. القاهرة: دار الشروق، 1988.
54- عناية، غازي. الأصول العامة للاقتصاد الاسلامي، ط1. بيروت: دار الجيل، 1991.
55- فخري،ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية،ترجمة كمال اليازجي. بيروت: الدار المتحـدة للنشر، 1974.
56- فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حـسين أحمـد أمـين، ط1. مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.
57- قطب،سيد. في ظلال القرآن، ج1، ط12. دار الشروق، 1986.
58- لنتون رالف. شجرة الحضارة، تقديم محمد سويدي، ج1. الجزائـر: مـوفم للنـشر، 1990.
59- مارو، هـ.أ. من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران. مصر: الهيئـة المـصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
60- مغنية، محمد جواد. الاسلام مع الحياة، دراسة فـي ضـوء العقـل والتطـور، ط3. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.
61- منيمة، جميل.م. مشكلة الحرية في الاسلام: المشكلة الفلسفية، تقديم واشراف د.فريـد جبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
62- ميكيل، أندريه. الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز، بيـروت: منـشورات المكتبة العصرية، 1981.
63- نصار، ناصيف. الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجـدلي لفكـر ابـن خلدون في بنيته ومعناه، ط2. بيروت: دار الطليعة، 1985.
64- هرنشو، ج. علم التاريخ، ترجمه وعلق حواشيه وأضاف اليه فصلا في التاريخ عنـد العرب عبد الحميد العبادي، ط2. بيروت: دار الحداثة، 1982.

65- وزارة التعليم الأصلي، محاضرات الملتقى الرابع للتعرف علـى الفكـر الاسـلامي. قسنطينة: مطبعة البحث، 1970.

3- المعاجم والموسوعات:

1- ابن منظور. لسان العرب، م10، ط3. بيروت: دار احياء التراث العربي، 1993.

2- الكيالي،عبد الوهاب وآخرون. موسوعة السياسة، ج1. بيـروت: المؤسـسة العربيـة للدراسات والنشر.

3- بدوي،عبد الرحمن. ملحق موسوعة الفلسفة، ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

4- روزنتال،م. يودين.ب، وآخرون. الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط6. بيروت: دار الطليعة، 1987.

5- شلبي،أحمد. موسوعة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسـلامية،ط6. مـصر: مكتبـة النهضة المصرية، 1974.

6- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، ج1. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994.

7- طرابيشي،جورج. معجم الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، ط1. بيروت: دار الطليعة، 1987.

المراجع باللغة الفرنسية والانجليزية:

أ- الكتب:

1- Aristote. De L'âme, Traduction nouvelle et notes par J.Tricot. Nouvelle édition. Paris : Librairie Philosophique. J.Vrin, 1965.

2- Braudel. Ecrit sur L'histoire. Paris : Flammarion, 1969.

3- Higel, G.W.F. Leçons sur la Philosophie de l'histoire, traduction par J.Giblin, 3ème édition. Paris : Librairie Philosophique. J. Vrin, 1967.

ب- الموسوعات والمعاجم:

1- La grande encyclopédie. Paris, H.Lanirault et cie éditeurs, Tome onzième.

2-M.Th.Houtsma and others, First encyclopedia of Islam, 1913-1936. Reprint Edition, Morocco, Ruzzîk, E.J.Brill Leiden, New york : Kölm, 1993, Volume VI.